T.C.
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEKLİSANS TEZİ

PRAGMATİST FİLOZOFLARDA DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

MURAT BEGENİR

DANIŞMAN
Prof. Dr. HANİFİ ÖZCAN

İZMİR
2004

Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak sunduğum “Pragmatist Filozoflarda Din-Bilim :isi” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir dıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada terilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu rumla doğrularım.

21/12/2004
Murat Begenir
İmza

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü' nün 07./.07./2004 tarih ve sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisanüstü Öğretim Yönetmeliği'nin ....maddesine e Fel. ve Din. Bil. Anabilim/ ~~Anasanat~~ Dalı yükseklisans/~~doktora~~ öğrencisi Beğenir ' nin D. F. Din Bil İlişkisi konulu tezi incelenmiş ve aday 11./.02./.2004 tarihinde, t 11⁰⁰' da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60 dakikalık süre le gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine lan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin Başarılı olduğuna Çoklukla karar verildi.

BAŞKAN
Prof. Dr. Hanifi Özcan

ÜYE
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu

ÜYE
Doç. Dr. Osman Bilen

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ FORMU

Tez No: Konu Kodu: Üniv. Kodu

Not: Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.

Tez Yazarının
Soyadı: **BEGENİR** Adı: **MURAT**

Tezin Türkçe Adı: **Pragmatist Filozoflarda Din-Bilim İlişkisi**

Tezin Yabancı Dildeki Adı: **Relationship of Science and Religion in Pragmatic Philosophers**

Tezin Yapıldığı
Üniversite: **Dokuz Eylül** Enstitü: **Sosyal Bilimler** Yıl: **2004**

Diğer Kuruluşlar:

Tezin Türü:

Yüksek Lisans: **X** Dili: **Türkçe**

Doktora: Sayfa Sayısı: **V+146**

Tıpta Uzmanlık: Referans Sayısı: **383**

Sanatta Yeterlilik:

Tez Danışmanlarının

Ünvanı: **Prof. Dr.** Adı: **Hanifi** Soyadı: **Özcan**

Ünvanı: Adı. Soyadı

Türkçe Anahtar Kelimeler:
1- **Peirce, James, Dewey**
2- **Pragmatizm**
3- **Bilim**
4- **Din**
5- **Evrim Teorisi**

İngilizce Anahtar Kelimeler:
1- **Peirce, James, Dewey**
2- **Pragmatism**
3- **Science**
4- **Religion**
5- **Theory of Evolution**

Tarih. 24.12.2004
İmza:

Tezimin Erişim Sayfasında Yayınlanmasını İstiyorum Evet Hayır **X**

ÖZET

Klasik pragmatistlere göre bütün dini söylemlerde pragmatik bir boyut bulunmaktadır. Aynı şekilde onlar, bilimsel söylemlerde de pragmatik bir boyutun içkinliği üzerinde ısrarlıdır. Bu sebeple onlar, dini söylemlerin pragmatik boyutu ile bilimsel söylemlerin pragmatik boyutunun bir din-bilim ilişkisinin temelini tedarik edeceğini fikrini taşımaktadır.

Nitekim Peirce'a göre hem dini hem de bilimsel inançların temelinde 'il lume naturale' adını verdiği bir içgüdü yatmaktadır. James ise dini inançları bilimsel tespiti ve izahı mümkün gözlemlenebilir 'din duygusu'nda temellendirmiştir. Dewey ise dini inançları, insanı onun en yüksek gelişimini mümkün kılan 'sosyal inanç'a yönlendirmekteki başarısına göre doğru veya yanlış olarak kabul etmiştir.

Öte yandan Peirce, 'agapizm' adlı doktrininden hareketle, dini tecrübeye, evrendeki her varlığın gelişiminin ve evrim sürecinin itici gücü olan bir sevgi yasasının egemen olduğunu savunur. James'e göre ise bilimsel keşifler bilim adamlarının ahenk, düzen, sistem, ilke, prensip, birlik v.b.'ye dâir itkilerinin güdümü altında yürüttükleri araştırma ve faâliyetleri sonucunda gün ışığına çıkmaktadır. Bu sebeple o, pozitif ve gözlemlenebilir 'din duygusu' kökenli dini tecrübeyi de Tanrı'nın varlığının ispatında kullanmıştır. Dewey ise 'tecrübenin dini fonksiyonu'nun kendisini pozitif ve gözlemlenebilir 'dini davranışlar'da ortaya koyduğunu ve geçerliliğinin bu davranışların işe yararlılığı ile sınanabileceğini savunmuştur.

Peirce, bilimsel verilerin ışığında geliştirdiği evrimsel kozmolojisinden hareketle hem aşkın hem de içkin yaratıcı bir Tanrı tasviri ortaya koymuştur. James ise, insanların içinde bulunduğu duruma ilgi duymayan bir Tanrı tasarımına îtibâr etmemiş ve bu sebeple aşkınlık yanında içkinliği de Tanrı'nın karakteristiği saymıştır. Dewey'e göre ise, insanlar bilimsel disiplinler

vâsıtasıyla yeni bilgiler edinmeye devam ettikçe, aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın şu anda idrak edilemeyen karakteri zamanla en azından daha az idrak edilemez olacaktır.

Sonuç olarak, Peirce'a göre doğruluk, birbiriyle çatışan din ile bilimden müteşekkil iki karşıt doktrin halinde ikiye ayrılmış değildir. Bilim, yeni doğruların peşinde koşarken aslında Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi ile işbirliği yapmaktadır. Din ile bilim, aynı kaynaktan gelen ve aynı amaca hizmet eden doktrinlerdir. Dolayısıyla bu ikisi uzlaştırılmalıdır. James ise, doğru ve faydalı dînî bilgiyi araştıran bir 'dinbilimi' tesis etmeye çalışmıştır. Dewey ise, geleneksel dini uzlaşıların, evrim sürecinin yön verdiği günümüz modern bilim çağının taleplerine uygun olarak yeniden düzenlenmesi gerektiğini düşünmüş ve bize 'doğal din'i empoze etmiştir.



ABSTRACT

According to classical pragmatists there exists a pragmatical dimension within all religious orations. Likewise, they insist on the immanence of a pragmatical dimension within all scientific orations. Thus they have the idea that the pragmatical dimensions of the religious and scientific orations should procure the basis of the relationship of religion and science.

Likewise, according to Peirce there exists an instinct within the basis of both religious and scientific beliefs which he calls as 'il lume naturale'. James bases religious beliefs on a 'religious sensation' whose scientific determination and explanation is possible. And Dewey accepted religious beliefs as true or false in the basis of their success in leading human towards 'social belief' which makes his higher growth posssible.

On the other side, Peirce, moving from his doctrine called 'agapism', defends that a law of love which is the leading power of the growth and evolution process of every thing in the universe dominates the religious experience. But according to James, scientific discoveries come on the scene in the result of the investigations and activities of the scientists that they perform under the effect of their motives towards harmony, order, system, rule, principle, unity etc. For this reason, he used the religious experience which is based on positive and observable 'religious sensation' in the demonstration of the existence of God. On the other hand, Dewey had defended that 'the religious function of the religious experience' manifests itself in positive and observable 'religious behaviours' and its validity could be tested by the usefulness of these behaviours.

Peirce, moving from his evolutional cosmology which he developed in the light of scientific data, disclosed a portrayal of creative God who is both transcendental and immanent. James had not shown consideration to the

portrayal of God who had not taken the circumstances of human into consideration and for this reason he had taken both transcendence and immanence as characteristics of God. According to Dewey, as long as humans gain new knowledges by means of scientific disciplines, the abstruse characteristics of God at the moment as a transcendental being will be at least less abstruse as time passes.

As a conclusion, according to Peirce truth is not divided into two contrary doctrines as religion and science. In fact science cooperates with God's creative activity when it pursues new truths. Religion and science are doctrines which come from the same source and pursue the same goal. Thus, they have to be reconciled. James had tried to establish a 'religious science' which investigates true and useful religious knowledge. Dewey thought that traditional conventions have to be arranged again in our time of modern scientific era that evolution process guide and imposed us 'natural religion'.

ÖNSÖZ

Bilim felsefesinin öncüsü C. S. Peirce ile radikal ampirik bir felsefi duruş sergileyen William James ile John Dewey'in ortak pragmatik doğruluk teorisi şu şekilde ifade edilebilir:

İnsan zihninin temel fonksiyonu, insanlara dış dünyadaki nesnelere pratik açıdan tesir etme imkanını tanımaktır.

Bu pragmatist filozoflar, her türlü epistemolojik yargı veya çıkarımın kaynağını, son tahlilde, insanın kendisini koruma güdüsü ile onun bazı temel biyolojik ya da psikolojik dürtülerini tatmin etme güdüsüne dayandırmıştır. Bu demektir ki onlar, insanın psikolojik dürtülerinin onun her türlü epistemolojik araştırmasını etkilediği fikrini taşımaktadır. Dolayısıyla, bilimsel ya da dini olsun her inanç, önerme veya çıkarımı onlar, nihayetinde, bu etki bağlamında değerlendirmekten kaçınmamıştır.

Velhasılı, bilimsel ya da dini olsun, bu pragmatist filozofların gözünde bir doğruluk ve anlam kazanan inanç, önerme veya çıkarımlar ancak insanların psikolojik dürtülerini tatmin etmeyi başaran inanç, önerme veya çıkarımlar olmuştur.

Bu bağlamda, bu pragmatist filozofların din-bilim ilişkisine nasıl bir bakış açısı getirdiklerini incelemek ve sunmak faydalı ve zevkli bir uğraşı olacaktır.

Giriş kısmında, araştırmamızda işlediğimiz konuların içeriğinin daha iyi anlaşılması için, bu pragmatist filozofların epistemolojik görüşlerine kısa bir bakış atacağız. Birinci bölümde ise din-bilim ilişkisinin inanç boyutunu, ikinci bölümde dini tecrübe boyutunu, üçüncü bölümde ise Tanrı boyutunu ele alacağız. Dördüncü bölümde ise, ilk üç bölümden hareketle pragmatist filozofların din-bilim ilişkisi ve din ile bilimin orantısızlığı hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız.

Şüphesiz felsefe tarihinde birçok pragmatist filozoftan bahsedilebilir. Ancak biz, bu araştırmamızda, Amerikan pragmatizminin öncüsü Peirce ile onu takip eden James ve Dewey'i ele alacağız. Bu sebeple bu filozofları, yer yer, 'klasik pragmatist filozoflar' veya 'klasik pragmatistler' olarak niteledik.

Beni bu araştırmayı yapmaya sevkeden, tenkid ve katkılarını benden esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Hanefi Özcan Bey'e burada teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu araştırmanın hazırlanış safhasında benden görüşlerini esirgemeyen Araş. Gör. Aydın Işık'a da şükranlarımı sunuyorum.

Murat BEGENİR
İzmir, 2004



İÇİNDEKİLER

III. BÖLÜM

BİLİMSEL TEİZM

IV. BÖLÜM

DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

KISALTMALAR

a. g. e.	: Adı Geçen Eser
a. g. m.	: Adı Geçen Makale
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
D. E. Ü.	: Dokuz Eylül Üniversitesi
Ed.	: Editör
Ens.	: Enstitü
s.	: Sayfa
ss.	: Sıra Sayfa
T. D. V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Peirce'ın epistemolojisinin temelini teşkil eden işâret bilimi (semiology), her duyumu, duyumlanan nesnenin bir işâreti kabul eder. Dolayısıyla burada doğruluk, duyumlara dayalı sentetik önermeler ile bu önermelerin temsil ettiği nesneler arasındaki karşılıklılığa dayanmaktadır.[1] Ancak bunun yanında Peirce'ın evrende şansa ve tesâdüfe yer veren yanlışlanabilirlik ilkesi (fallibility principle) ise sözkonusu önermelerin tam olarak doğrulanabilme imkanını reddeder. Bu sebeple Peirce, kaçınılmaz olarak, insanların mutlak kesinliğe, mutlak tamlığa ya da mutlak evrenselliğe hiçbir zaman ulaşamayacakları sonucuna varmıştır. Çünkü yanlışlanabilirlik ilkesine göre bilimsel dahi olsa her inanç çürütülebilir. Öyle ki bu suretle Peirce, kendi felsefi görüşlerinin temelini teşkil eden bilimsel inançların dahi çürütülmeye açık olduğunu düşünmüştür.[2] İşte bu sebeple Peirce, Aristoteles'in düzeni dış dünyaya atfeden yaklaşımıyla Kant'ın zihne atfeden yaklaşımının bir sentezini yaparak kavram, fikir ya da teorilerin doğruluklarını onların yararlılıklarıyla özdeşleştirmek suretiyle pragmatizm fikrini ortaya atan kişi olmuştur.[3] Bu bağlamda onun, inancı eylemi yönlendiren bir alışkanlık,[4] araştırmayı inanca istikrar kavuşturma ya da yeni bir inanç teşkil etme süreci,[5] bilimsel yöntemi ise söz konusu sürecin en pekin yolu[6] olarak tanımlaması da gâyet doğaldır.

Epistemolojik bağlamda radikal-ampirik bir anlayışı benimsediğini gördüğümüz James ise, duyumu, benimizin dış dünyadaki nesnelerle dolaysız bir temâsı olarak kabul eder. James, insanların dış dünyadaki nesnelerden ancak bu

---

[1] C. S. Peirce, Some Consequences of Four Incapacities, *Journal of Speculative Philosophy 2* (1868), Erişim: 22.11.2002, http://www.peirce.org/writings/p27.html ; Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Ed. (C. I-VI) Charles Hartshorne, Paul Weiss, Cambridge, 1965, s. 312, 328

[2] Bkz. Peirce, *Collected Papers*, s. 26, 37-45, 84-86; Charles Hartshorne, A Critique of Peirce's Idea of God, *The Philosophical Review*, Volume 50, Issue 5 (Sep., 1941), s. 516

[3] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 743

[4] Peirce, How to Make Our Ideas Clear, *Popular Science Monthly* 12 (January 1878), s. 286-302, II; Cevizci, a. g. e., s. 743

[5] Peirce, a. g. e, III; Cevizci, a. g. e., s. 743

[6] Peirce, a. g. e, IV; Cevizci, a. g. e., s. 743

temas vasıtasıyla haberdâr olabildiklerini düşünür. Öyleyse duyumlarımız bilgimizin temelini teşkil etmektedir. Çünkü James, bilgimizin ancak duyumlarımızın zihinsel süreçler vasıtasıyla işlenmesi sonucunda ortaya çıktığı düşüncesindedir.[7] Bununla birlikte o, söz konusu işleme faâliyeti için karşılaştırma ya da benzerlik ile ayırt etme ya da farklılık kategorilerinin yeterli olduğu inancındadır. Çünkü gördüğümüz kadarıyla o, insanların dış dünyadaki nesneler arasındaki ilişkileri bu kategoriler vasıtasıyla dolaysız bir tarzda idrak edebildikleri kanaatindedir. Bu durumda James'in, duyumlar vasıtasıyla deneyimlenme imkanı bulunmayan şeylerin bir gerçekliğe sahip olduğunu düşünmediği açıktır.[8]

Sonuç olarak James duyumlarımızı aşan her türlü aşkınlık fikrine karşı çıkacaktır. Çünkü o, karşılaştırma ve ayırdetme kategorilerini dahi, Kant'ın kategorilerinden farklı olarak, apriori olma imkanına sahip olmayan kavramlar olarak kabul etmiştir. Onlar, evrim süreciyle birlikte değişmek suretiyle yerlerini başkalarına kaptırma olasılığına sahip kavramlardır.[9] Örneğin antik dönemdeki ruh, beden ve zaman gibi kategorilerin yerini modern dönemlerde artık çekim kuvveti ve nedensellik gibi kategoriler almıştır.

Peki öyleyse James, bu değişken kavramlara nasıl bir fonksiyon yüklemiştir? James'in, bu kavramları, esasen, dış dünyayı konu alan düşünsel aktivitemizde bize yardım eden kavramlar olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu sebepten ötürü o, bu kavramların aslında pragmatik bir fonksiyon gördükleri inancındadır.[10]

James'in bu kanaate varmasının diğer bir sebebi ise kanaatimizce şudur: James, dış dünya realitesinin, kendisini enerji, madde, bitki, hayvan, insan vs. misali birçok farklı görünüm altında ortaya koyduğundan bahseder. Bu sebeple, insanların bu görünümlerden duyumları vasıtasıyla haberdar olmaya muktedir oldukları kabul

---

[7] William James, 'The Function of Cognition', Chapter 1 in *The Meaning of Truth*, New York: Longman Green and Co (1911), s. 8-9, 18-19, 28-29, 32-33, 37-38, 41

[8] James, Humanism and Truth, *Mind*, New Series, Volume 13, Issue 52 (Oct., 1904), s. 469-471, 473-474; 'The Function of Cognition', s. 28-29, 37-38, 41; Richard M. Gale, Pragmatism Versus Mysticism: The Divided Self of William James, *Philosophical Perspectives*, Volume 5, Issue Philosophy of Religion (1991), s. 281-282

[9] James, 'The Function of Cognition', s. 28-29, 32-33, 37-39, 41

[10] James, Humanism and Truth, s. 466-468

edilse dahi, onların, pluralistik bir karakter arz eden bu realiteyi anlama ve açıklama hususunda yetersiz kalabilecekleri açıktır. Bu sebepten dolayı James, söz konusu realiteden sonlu ya da sonsuz bir realite olarak bahsetmeye hakkımız olmadığı inancındadır. Çünkü bu realite, James'e göre, mâhiyeti belirsiz bir realitedir.[11]

Halbuki insanlar, örneğin matematik ilmi vasıtasıyla bu realite üzerine hesaplamalar yapmak ve onun duyumlarımıza konu olan görünümlerinden hareket ederek tümevarımlarda bulunmak suretiyle bazı evrensel tabiat kanunları inşâ etmeye teşebbüs etmişlerdir. Oysaki James'e göre bu insanlar, aslında, bu kanunlar vasıtasıyla dışsal gerçekliği kendi faydalarına hizmet etmesi bağlamında sınırlandırmışlardır. Aksi takdirde insanların bu realite hakkındaki hükümleri bulanık kalmaya mahkumdur. Bu durumda onun insanlara yönelik herhangi bir faydasından da söz edilemeyeceği açıktır.[12]

Öyleyse James'in, örnek olarak matematik kurallarını ya da fizik yasalarını doğruluk payına sahip kurallar ya da yasalar olarak gördüğü söylenebilir. Ancak bunun sebebi, onların bizlere pratik faydalar temin etmesi, pratik ihtiyaçlarımızı tatmin etmesidir. Nitekim James, insanların, hayatlarını sürdürmelerine yardım etmeye devam ettikleri sürece bu kuralların ya da yasaların doğruluklarına inanmaya istek duymaya mecbur olduklarını düşünür.[13]

Bu durumda, bir mukâyese yapmak istediğimizde, James'in, insanları, Nietzsche'nin üstün insanları gibi kendi düzenlerini yaratmaya muktedir varlıklar olarak kabul ettiği görülmektedir. Fakat görünüşe göre bu yaratma aktivitesine Nietzsche'de insanların yaratıcılık vasfı kaynaklık ederken, James'de inanma irâdesi kaynaklık yapmaktadır. İşte bu irâde fikrinden hareket etmek suretiyle James, bilimsel inançlar ile dini inançlar arasında bir mâhiyet farkı görmemiş, aksine bir çeşit farkı görmüştür. Çünkü her iki inanç türü de, James'e göre, insanlara pratik

---

[11] James, A World of Pure Experience II, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 1, Issue 21 (Oct. 13, 1904), s. 569-570; Herbert Nichols, The Cosmology of William James, *The Journal of Philosophy*, Volume 19, Issue 25 (Dec. 7, 1922), s. 671-672, 678-679, 681-683
[12] James, Pragmatism's Conception of Truth, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 4, Issue 6 (Mar. 14, 1907), s. 145-146, 151-152
[13] James, *The Will To Believe*, 1897, s. 9-10, 12-13

faydalar temin ettikleri, onların pratik ihtiyaçlarını tatmin ettikleri sürece benimsenmektedir.[14]

Locke, Bacon ve James'in[15] ampirik felsefelerinden esinlenen Dewey de bizlere radikal ampirik bir felsefî duruştan enstantaneler sunmaktadır. Ancak Dewey, Hegel'den de esinlenmiştir.[16] Çünkü o, parçacı bir felsefî temelden hareket etmek suretiyle insan zihnini dış dünyanın bir parçası, yani bir bütünün parçası saymıştır. Bu sebeple o, bilgi edinme sürecini de, insan zihni ile dış dünya, yani bir organizma ile sözkonusu organizmayı çevreleyen organizmalar bütünü arasında deneyim temelinde cereyan eden ve bu suretle bilgiyi ortaya çıkartan karşılıklı bir ilişkiler manzûmesi olarak düşünmüştür.[17]

Dewey, Spencer'in Darwin kaynaklı evrimci felsefesinin etkisinde kalmak suretiyle de doğanın sürekli bir gelişim içerisinde olduğunu ileri sürmüştür. Bu sebepten ötürü, durmaksızın gelişen ve dolayısıyla değişen bu doğanın birer üyesi olan insan zihni ile çevresi arasındaki karşılıklı ilişkiler de bu gelişim ve değişimin dışında kalamaz. Bunun sonucunda bilgimiz de sürekli değişir. Bundan dolayı Dewey, bizlerin, ne apriori zihin kategorilerinden, ne mutlak kesinlik, tamlık ya da evrensellikten, ne de değişmeyen realite, kanun ya da inançlardan bahsetmeye hakkımız olduğunu düşünür.[18]

Nitekim bu mülâhazalar sonucunda Dewey, bilginin, artık, çevresinin değişken koşullarının üstesinden gelmek isteyen ve bunun çâresini sabit ve değişmez bilginin peşinde koşmakta arayan insanların aksine, bireysel ya da toplumsal hayatını daha iyi bir tarzda devam ettirme imkanını bu koşullarla işbirliği yapmakta arayan

---

[14] Cevizci, a. g. e., s. 682-684; James, a. g. e., s. 12-13

[15] John Dewey, *Democracy and Education*, 1916, Chapter Twenty-two: 'The Individual and the World'; Dewey, *A Common Faith*, s. 19

[16] Dewey, *Democracy and Education*, 1916, Chapter Twenty-two: 'The Individual and the World'

[17] David Fott, *John Dewey: America's Philosopher of Democracy*, ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC. Lanham • Boulder • New York • Oxford, 1998, s. 126-128; Dewey, *Democracy and Education*, 1916, Chapter Twenty-two: 'The Individual and the World'; Dewey, *Democracy and Education*, 1916, Chapter Eleven: 'Experience and Thinking'

[18] Dewey, *Democracy and Education*, 1916, Chapter Twenty-two: 'The Individual and the World'; Dewey, *Democracy and Education*, 1916, Chapter Eleven: 'Experience and Thinking'; Fott, a. g. e., s. 126-128

modern insanın bu doğrultudaki araştırmaları sonucunda ulaştığı değişken bilgi olduğu inancına varmıştır. Çünkü modern insan, bilgiyi, çevresi ile kendisi arasındaki bu karşılıklı ve değişken ilişkilerden elde etmektedir. Dolayısıyla bu değişken ilişkilere dayanarak inşâ edilen kanunlar veya inançlar da sürekli değişmek zorundadır. Öyleyse her türlü bilgi, inanç veya yasa, insanların çevreleriyle işbirliği yapmak suretiyle bireysel ya da toplumsal hayatlarını devam ettirmelerine yardım eden bir âlet ya da vasıta olarak görülmelidir. İşte bu sebeple Dewey, onların ancak insanlara pratik bir fayda temin ettikleri sürece anlamlı ve doğru oldukları düşüncesindedir.[19]

Bu durumda Peirce, James ve Dewey felsefesinin ortak pragmatik doğruluk teorisi kanaatimizce şöyle ifâde edilebilir: Zihnimizin temel fonksiyonu, bizlere dış dünyadaki nesneleri tanıtmaktan ziyâde onlara pratik açıdan tesir etme imkanını temin etmektir. Çünkü bu pragmatistler, her türlü epistemolojik hükmün kaynağını, insanların kendilerini korumaya, arzu ve ihtiyaçlarını tatmin etmeye ve bu suretle hayatlarını devam ettirmeye yönelik olarak ortaya koydukları faâliyetlere dayandırmıştır. Bu sebeple onlar, psikolojik dürtülerin her türlü epistemolojik araştırmayı etkilediği düşüncesindedirler. Dolayısıyla bilimsel ya da dini olsun her inancın, klasik pragmatistler tarafından bu etki temelinde değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Bu durumda bu pragmatistlerin doğru ya da anlamlı bulduğu inançların, ancak insanların psikolojik dürtülerini tatmin etmekte işe yarayan inançlar olduğu görülmektedir. Çünkü onlar, bir inancı ancak kendisinin ortaya çıkmasına sebep teşkil eden amaca hizmet ettiği takdirde doğru kabul etmiştir.[20]

---

[19] Bertrand Russell, Professor Dewey's Essays in Experimental Logic, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 16, Issue 1 (Jan. 2, 1919), s. 13-14, 16-17, 19; Howard L. Parsons, Dewey's Religious Thought: The Challenge of Evolution, *The Journal of Philosophy,* Volume 58, Issue 5 (Mar. 2, 1961), s. 118-120; Dewey, *Essays in Experimental Logic,* Chapter 12: 'What Pragmatism Means by Practical', s. 309-311; Dewey, *The Quest for Certainty* (1933), publ. Capricorn Books, 1960, Chapter II: 'Philosophy's Search for the Immutable'

[20] Peirce, What Pragmatism Is, *The Monist*, vol. 15, no. 2, (April 1905), s. 161-181; Peirce, The Fixation of Belief, *Popular Science Monthly* 12 (November 1877), s. 1-15, IV, V; James, *The Will To Believe*, s. 5, 11-12, 14-15, 17-18; Dewey, What Does Pragmatism Mean by Practical?, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 5, Issue 4 (Feb. 13, 1908), s. 91-92, 96-97

Öyleyse bu pragmatistler, inançlarımızı, hem psikolojik yapımızla hem de pratik eylemlerimizle ilişkili görmektedir. Çünkü inançlarımız, pratik eylemlerimizi direkt olarak etkilemektedir. Bununla birlikte onlar, ancak, sebep oldukları davranışları pragmatik açıdan başarılı birer davranış kılıyorlarsa, yani bizlere psikolojik dürtülerimizin belirlediği amaçlara ulaşma imkanını temin ediyorlarsa doğru ve anlamlıdırlar.[21]

Klasik pragmatistler, inançlarımızın bu dürtülerin belirlediği amaçlara hizmet edip etmediklerinin ancak deneyimlerimiz vasıtasıyla bilinebileceği kanaatindedirler. Fakat bizler, inançlarımızın doğru olup olmadıklarını deneyimlerimiz vasıtasıyla hemen tespit edemeyebiliriz. Ancak bir inancın doğru olduğunu kabul ediyorsak ve bu kabulümüz bu inancı benimsediğimiz andan îtibâren deneyimlerimiz vasıtasıyla elde ettiğimiz veriler tarafından sürekli olarak destekleniyorsa, kısacası bu inanç bizlere pratik bir fayda temin ediyorsa, işte o zaman bu pragmatistlere göre o doğru bir inançtır.[22]

Öte yandan bu pragmatistler, insanların deneyimlerinin de sınırlı olduğu düşüncesindedirler. Çünkü insanlar, geleceği deneyimleme imkanından yoksundurlar. İşte bu sebeple bu pragmatistler, hiçbir inancın mutlak doğru olma imkanına sahip olamayacağı iddiasındadırlar. Kaldı ki bizlerin mutlak doğruluktan bahsetmeye de hakkımız yoktur. Çünkü onlara göre bu tür bir doğruluk, mantıkçılar ya da idealistler tarafından ileri sürülen bir yanılgıdan ibârettir.[23]

Öyleyse klasik pragmatistlerin, inançları, hiçbir zaman mutlak olarak doğru olma imkanına sahip olamamakla birlikte, sürekli olarak doğru olma iddiası taşıyan tasarımlar olarak gördüğü açıktır. Çünkü bu pragmatistlere göre insanlar, bir inancı

---

[21] Peirce, What Pragmatism Is, s. 161-181; James, *The Will To Believe*, s. 14-15, 17-18; Dewey, a. g. e., s. 91-92, 96-97

[22] Peirce, How to Make Our Ideas Clear, s. 286-302, II, IV; Peirce, The Fixation of Belief, II, III, IV, V; Dickinson S. Miller, The Right To Believe, *The Philosophical Review*, Volume 51, Issue 6 (Nov., 1942), s. 541-543, 547-548, 554-555, 557; Dewey, a. g. e., s. 91-92, 96-97

[23] Peirce, What Pragmatism Is, s. 161-181; James, The Absolute and the Strenuous Life, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Volume 4, Issue 20 (Sep. 26, 1907), s. 547-548; George Santayana, Dewey's Naturalistic Metaphysics, *The Journal of Philosophy*, Volume 22, Issue 25 (Dec. 3, 1925), s. 687-688

benimsedikten sonra bu inancı temel almak suretiyle eylemlerde bulunmakta ve bu suretle ortaya çıkan sonuçlar vasıtasıyla da bu inancı sınamış olmaktadır. Eylemlerinin neticeleri, insanlara bu inancın empoze ettiği amaca ulaşma imkanını temin ediyorsa, yani onların hayatları üzerinde müspet bir etki yaratıyorsa, işte o zaman bu inancın doğruluk iddiası bu pragmatistlerin gözünde bir meşrûluk kazanmış olmaktadır.[24]

Bundan sonra araştırmamızın ilk bölümünde ele alınmayı hakeden konu 'dini inanç' konusu olacaktır.



[24] Peirce, How to Make Our Ideas Clear, 286-302, II, IV; Peirce, The Fixation of Belief, II, III, IV, V; James, The Right To Believe, s. 547-548, 554-555, 557; Dewey, Reality and the Criterion for the Truth of Ideas, *Mind*, New Series, Volume 16, Issue 63 (JuL, 1907), s. 325-326, 337-339

I. BÖLÜM

İNANÇ VE BİLİM

A – KAÇINILMAZ (INESCAPABLE) BİLİMSEL İNANÇLAR

Peirce, modern bilim felsefesinin öncüsü olması sebebiyle, doğal olarak, ampirik temelden yoksun hipotezlerin epistemolojik ve haliyle ontolojik doğruluğunu reddedecek ve tercihini dış dünya realitesine genel-geçer pozitif bilimsel kriterlere uygun mantıklı bir açıklama getiren hipotezler yönünde kullanacaktır. Ancak Peirce'ın, insanlarda, bu tür hipotezler dışında örneğin Tanrı'nın ve ahiret hayatının varlığı gibi pozitif bilim tarafından 'ütopik' olarak nitelendirilecek hipotezlerin ve bu hipotezlere kaynaklık eden dini inançların da var olduğunu da kabul ettiği aşikardır. Peirce aynı zamanda Amerikan pragmatik felsefesinin de öncüsüdür. Bu sebeple onun, bu hipotez ve inançları, aynı zamanda, pragmatik arkaplanından hareketle farklı bir boyutta yorumlama hak ve imkanını da kullandığı görülmektedir.

Amerikan pragmatik felsefesinin öncüsü Peirce'ın, bu inançları, insanların teorik gerekçelerden ziyâde pragmatik güdülerden hareketle benimsedikleri bir inanç grubu olarak ele aldığı görülmektedir. Ancak yine de bu inançların doğruluğu ampirik bilimsel bilgi edinme metodları aracılığıyla test edilmeli ve onlara mantıklı ve tutarlı bir açıklama getirilmelidir. Bu sebeple Peirce, bu inanç grubunu, ilk etapta, bilim felsefecisi hüviyetinin de etkisiyle, somut sonuçlarından, insan davranışları üzerinde gözlemlenebilir etkilerinden hareketle sınıflandırmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte, pragmatik arkaplanının ise onu, bu inançların doğruluğu hakkındaki kesin hükmünü onların pragmatik anlam ve değerlerine dayanarak belirlemeye itmiş

olması da dikkat çekicidir.[25]

Bu inançlara örnek olarak Tanrı, öteki dünya, cin, şeytan vs. gibi doğaüstü varlıklara dâir inançlar zikredilebilir. Bilindiği üzere insanlar tarih boyunca sürekli ilahlara, öteki dünyaya veya doğaüstü üstün varlıklara inanagelmiştir. Tarih, bize, insanların, genellikle, doğa hâdiselerine aşkın bir ilahın veya Tanrı'nın yön verdiği, insanların bu dünyada çektikleri sıkıntılardan sonra öteki dünyada ferah bulacakları veya izahı zor bazı garip vâkıaların cin, şeytan vs. gibi doğaüstü varlıkların etkinliği altında gerçekleştiği gibi bazı inançların etkisi altına girdiklerini bildirmektedir. Öyleyse bu inançlar, insanların kaçamadığı, dolayısıyla 'kaçınılmaz' olarak nitelenmesi gereken inançlardır. İşte bu sebeple Peirce, bu inançların kaçınılmaz inançlar sınıfına dahil edilmesi gereken inançlar olduğu sonucuna varmıştır.[26]

Bu bölümde ilk olarak biz, Peirce'ın insanlarda gözlemlediği bu kaçınılmaz inançların kökeni hakkındaki fikirlerini ele alacağız. Daha sonra ise, özellikle Tanrı inancı bağlamında onun dini inançlar hakkındaki fikirlerini incelemeye çalışacağız. Bunu gerçekleştirmeye çalışırken, aynı zamanda onun, dini inançlar ile bilimsel inançlar arasında olası bir ilişki hakkındaki fikrini de açığa vurmuş olacağız. Kanaatimizce bu taslak, Peirce felsefesindeki din-bilim ilişkisinin inanç boyutunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

1 – Kaçınılmaz İnançların Kökeni

Peirce'ın kaçınılmaz inançlara epistemolojik metodolojisinde şu şekilde yer verdiğini görmekteyiz: Peirce'a göre kaçınılmaz inançların kaynağı onun 'il lume naturale' olarak adlandırdığı bir içgüdüdür. O bu içgüdüyü kuşun uçmaya veya balığın yüzmeye dâir içgüdüsüne benzetmekte ve onu insanı insan yapan temel bir içgüdü olarak görmektedir. Öyle ki, bilim adamlarına tabiatın sırlarını çözmelerinde

[25] Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6, s. 341, 345-347; Vincent G. Potter, Ed. by Vincent M. Colapierto, *Peirce's Philosophical Perspectives*, Fordham University Press, New York, 1996, s. 199
[26] Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6, s. 341, 345-347

yardım eden de aynı içgüdüdür.[27] Üstelik modern bilimin karakteristikleri dahi, Peirce'a göre, *il lume naturale*'nin rehberliğinden istifâde eden Galileo öncülüğünde şekillenmiştir.[28] İşte bu içgüdünün etkinliğiyle insanda kaçınılmaz inançların ortaya çıkışını Peirce 'retrodüksiyon' aşaması olarak adlandırmıştır.[29]

Öte yandan Peirce, bu aşamayı bilinçli bir aşama olarak görmemektedir. Çünkü içgüdü kaynaklı kaçınılmaz inançların, doğal olarak, bilinç-dışı bir sürecin ürünü olarak değerlendirilmesi gerekir.[30] Ve Peirce, bu içgüdünün hiçbir zaman yanılmayacağının da garantisinin olmadığı inancındadır.[31] Dolayısıyla, bir sonraki aşama olarak 'dedüksiyon' aşamasında bu inançlar akıl yoluyla analiz edilmekte ve bu suretle bir anlam kazanmaktadır.[32] Ancak bu anlamın da doğruluğunun test edilmesi gerekir. Dolayısıyla son aşama olarak 'endüksiyon' aşamasında ise, bu anlamın pratik sonuçları ampirik yoldan modern bilimsel metotlarla test edilmekte ve doğruluğu hakkında bir hükme varılmaktadır.[33]

Ancak bu demek değildir ki, Peirce'ın 'retrodüksiyon' aşamasında, yani inançlarımızın kökeninde dış dünyaya dâir gözlemlerimize yer yoktur. Aksine 'retrodüksiyon' aşaması, dış dünyaya dâir gözlemlerimizin akabinde cereyân eden bir süreç olarak da görülebilir. Örneğin, suyun kaldırma kuvvetini keşfeden Diyojen'in veya yerçekimi yasasını ilk defa dile getiren Newton'un bu keşiflerinin uzun bir gözlem ve deney süreci sonucunda gerçekleştiği bilinmektedir. Ancak onların bu keşiflerini beklenmedik bir anda aniden dile getirmeleri, bu keşiflerine önceden tasarlamadıkları bir anda vâsıl olmaları, kanaatimizce ancak 'il lume naturale'nin rehberliği ve etkinliği ile açıklanabilir. Anındalık, 'keşif süreci'nin doğasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu keşifler de, 'retrodüksiyon' aşamasının ve bu aşamanın hakim unsuru 'il lume naturale'nin rehberliğinin bir ürünü olarak görülmelidir. Üstelik bu aşamayı diğer aşamaların takip ettiği ve hem Diyojen hem

---

[27] M. L. Raposa, *Peirce's Philosophy of Religion*, Bloomington : Indiana University Press, 1989, ss. 11-12; Peirce, a. g. e., s. 132
[28] Peirce, a. g. e., s. 13, 325
[29] Peirce, a. g. e., s. 320-321
[30] Peirce, a. g. e., s. 321, 324
[31] Peirce, a. g. e., s. 13, 324-325, 338-339; Raposa, a. g. e, s. 132
[32] Peirce, a. g. e., s. 321-322
[33] Peirce, a. g. e., s. 322-323

de Newton'un keşiflerini hem akıl yoluyla analiz ettikleri, hem de ampirik yoldan sınadıkları aşikârdır.[34]

Öte yandan, Amerikan pragmatizminin öncüsü Peirce'dan bu kadarıyla yetinmesi beklenemez. Nitekim o, sâdece ampirik bilimsel sınama ile yetinmemiş, kesin hükmünü vermek için bir de pragmatik sınamaya ihtiyaç duymuştur. Dolayısıyla bir inancın doğru, faydalı ve işe yarar olup olmadığını belgeleyecek olan, Peirce'a göre, son tahlilde, pragmatik sınamadır. Çünkü bir inancın insanlar tarafından benimsenmesi, Peirce'a göre, o inancın insanların arzu, ihtiyaç ve ideallerinin tatmin edilmesinde bir katkısının olmasına bağlıdır. 'İl lume naturale' insana bir inancı dayatabilir, ancak o inancın o kişi tarafından benimsenmesi, son tahlilde, onun pragmatik bir değer ifâde etmesine bağlıdır.[35] Bu noktada Diyojen ve Newton'a dönersek, onların keşiflerinin insanlığın gelişiminde ne kadar müspet bir rol oynadıkları ve dolayısıyla Peirce'ın pragmatik testini geçtikleri açıktır.

Öte yandan Peirce, ileride kapsamlı bir şekilde ele alacağımız üzere, dini inançlardan Tanrı inancını da kaçınılmaz bir inanç olarak görmektedir. Çünkü bu inanç, Peirce'a göre, insanın 'il lume naturale' rehberliğinde dış dünyadaki gözlemlerinden hareketle kaçınılmaz olarak ulaştığı ya da ulaşacağı bir inançtır. Üstelik Tanrı'nın var olmadığını ve dolayısıyla bir Tanrı'nın var olduğu inancının bir safsatadan ibaret olduğunu kat'i olarak ispatlayan herhangi bir somut bilimsel delilin mevcûdiyetinden bahsetmek de mümkün değildir. Ancak Tanrı inancının 'endüksiyon' aşamasını başarıyla geçtiği de söylenemez. Bu takdirde zâten Tanrı'nın varlığı bilfiil ispatlanmış ve bu varlığa dâir inanç da bir inanç olmaktan çıkmış olacaktır. Ancak Tanrı inancının en azından bazı insanlar için, örneğin Peirce için ifâde ettiği pragmatik anlam ve değer de inkar edilemezdir.[36]

2 – Faydalı İnanç

Görüldüğü üzere Peirce, ister bilimsel ister dini mâhiyette olsun kaçınılmaz

[34] Peirce, a. g. e., s. 322-324
[35] Peirce, a. g. e., s. 322-323
[36] Raposa, a. g. e., s. 341, 345-347

inançları aynı kökende birleştirmektedir. Ancak son tahlilde o, bu inançların doğruluğunu, doğru veya yanlış oldukları bilfiil ispat edilmediği sürece, pragmatik anlam ve değerlerine göre belirlemektedir. Yani kaçınılmaz dahi olsa bir inanç insanlar tarafından benimseniyor ise bilinmelidir ki o, son tahlilde, benimsenmesi faydalı olmasından dolayı benimsenmektedir. Benimsenmiş inançlar, Peirce'a göre, insanların arzu, ihtiyaç ve ideallerinin, çoğunlukla istikrarsız ve değişken dış dünya güçleri ile işbirliği yapmak suretiyle idâme ettirmeye çalıştıkları bu dünya hayatında tatmin edilmesine katkıda bulunan inançlardır. Dolayısıyla onlar, aslında insanların pragmatik gerekçelerle benimsedikleri, faydalı ve işe yarar gördükleri inançlardır.[37]

Peki öyleyse insan arzu, ihtiyaç ve ideallerinin, onların inançlarıyla ilişkisi tam olarak nasıl bir ilişkidir? Bu soruya bir yanıt verebilmek için, Peirce'ın insanlara faydalı bir inancı nasıl bir inanç türü olarak gördüğünü izah etmemiz gerekir.

Peirce, inançlarımızın davranışlarımız üzerindeki etkilerinin, yani davranışlarımız üzerinde gördükleri fonksiyonun pratik işlerimizde büyük bir önemi hâiz olduğu düşüncesindedir. Örneğin, bir kişiyle bir iş ortaklığı kurma fırsatı yakaladığımızı, ancak bu işin başarısının doğal olarak bu kişinin dürüstlüğüne bağlı olduğunu farzedelim. Ve bu kişinin dürüst bir insan imajı verdiğini tahayyül edelim. Şu halde, şâyet biz bu fırsatı kaçırmamaya karar verirsek, o zaman bir noktadan sonra kaçınılmaz olarak bu kişinin dürüst bir insan olduğu inancına bağlı kalmak zorundayız. Bu durumda, bu inancımız davranışlarımıza da yansıyacak, o kendisini bu kişiye layık gördüğümüz dürüst insan muamelesinde açığa vuracaktır. Ancak sonuçta biz, bu ortaklık sonucunda müspet bir kazanım elde etmişsek, işte o zaman bu inanç, Peirce'a göre, kaçınılmaz olmakla birlikte faydalı ve doğru bir inançtır. Etmemişsek, o zaman da o nazarımızda işe yaramayan yanlış bir inanç hüviyetini kazanmakla doğruluğunu yitirmiş olacaktır.[38]

Yukarıdaki kararımız, dürüst bir kişiyle iş yaptığımıza inanma isteğimizi

---

[37] Peirce, a. g. e., s. 340-341, 345-347; Raposa, a. g. e., s. 11-12

[38] Peirce, How to Make Our Ideas Clear, *Popular Science Monthly* 12 (January 1878), s. 286-302, II, IV; Peirce, The Fixation of Belief, *Popular Science Monthly* 12 (November 1877), s. 1-15, II, III, IV, V

ihtivâ etmektedir. Bu isteğimizin karşılıksız çıkmamış olması ise, bu inancımızın faydalı ve dolayısıyla doğru bir inanç olduğunu göstermektedir. Onun arzu, ideal ve ihtiyacımızın tatmin edilmesine hizmet ettiğini göstermektedir. Gördüğümüz üzere Peirce, inançların doğruluğu hakkındaki kesin hükmünü, onların hem pratik hem de psikolojik fayda ve fonksiyonlarına göre vermektedir.[39]

Peirce'ın, kaçınılmaz inançlara, önce 'il lume naturale' sonra da onların pratik ve psikolojik faydaları temelinde tutarlı bir açıklama getirme teşebbüsünün, bir ölçüde, Kant'ın 'hipotetik emir'inin izlerini taşıdığı söylenebilir.[40] Nitekim Kant'ın 'hipotetik emir'i de, insanların psikolojik güdülerinden doğmuş kayıtsız-şartsız bir buyruğu dile getirmektedir. Ve bu buyruğun yerine getirilmesi de, kişinin arzu, istek ya da ihtiyaçlarının tatmin edilmiş olduğu anlamına gelmektedir.[41]

Bu durumda, kısaca özetlemek gerekirse, Peirce, bilimsel araştırma metodları sonucunda elde edilmiş delillerden yoksun bir inanca bir doğruluk atfedilmesine açık bir kapı bırakmıştır.[42] Ancak elbette ki o, bu hoşgörüsünü bazı şartlarla sınırlandırmıştır. Bu inanç, öncelikle, bilimsel araştırmalar sonucunda elde edilmiş delillerle desteklenen inanç, hipotez, arguman veya doğrulara herhangi bir tezat içermemelidir. Başka bir deyişle, bu saydıklarımız onun yanlış bir inanç olduğunu kesin olarak ispatlayamamalıdır. Ancak böyle bir tezat sözkonusu olsa dahi, o, bu tezatı ortadan kaldıracak bir revizyona açık bir inanç olmalıdır. Örneğin geleneksel dinlerin Tanrı'ya dâir inançları, çoğunlukla, ona herhangi bir gelişim veya değişim sürecinin atfedilmesi eksiklik veya noksanlık atfetmek anlamına geldiği için, gelişim ve değişimden münezzeh bir varlığa dâir inançtır. Öte yandan, doğadaki evrim sürecinin modern bilim tarafından keşfi ise, onların bu inançlarını çürütmede bir delil olarak kullanılagelmiştir. Bununla birlikte Peirce ise, bu keşifle uyumlu yeni bir Tanrı hipotezi, gelişen bir süreç Tanrı'sı tasviri geliştirmekten kaçınmamıştır. Yani

---

[39] Peirce, How to Make Our Ideas Clear, s. 286-302, II, IV; Peirce, The Fixation of Belief, s. 1-15, II, III, IV, V

[40] R. B. Perry, *The Thought and Character of William James,* New Paperback Edition, Vanderbilt University Press Nashville and London, 1996, s. 280

[41] A. C. McGiffert, The Pragmatism of Kant, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Vol. 7, Issue 8 (April 14, 1910), s. 199-200

[42] Peirce, *Collected Papers*, s. 147-148; Perry, a. g. e, s. 286

bir bakıma o, geleneksel dinlerin Tanrı tasvirlerini sözkonusu keşif doğrultusunda revize etmiş ve yeniden düzenlemiştir.[43]

Sonuç olarak Peirce, ampirik bilimsel kanıtlarla doğrudan delillendirilemeyen ancak insanların teorik ya da pratik gerekçelere dayanarak kaçınılmaz olarak benimsediklerini düşündüğü bu inançların doğruluğu fikrine açık bir kapı bırakmıştır. Yukarıda da izah etmeye çalıştığımız üzere o, bu inançların, aslında, bilimsel bilgi edinme metodları vasıtasıyla analiz ya da test etme imkanı bulunmayan inançlar olduğunun farkındadır. Ancak aynı zamanda o, bu inançların, insanlarda süregelen varlıkları tecrübe ile sâbit inançlar olduğu iddiasındadır. Bu sebeple, bu inançların mantıklı ve tutarlı bir açıklamasına ihtiyaç vardır. Peirce'ın gayesi de budur.

B – KAÇINILMAZ DİNİ İNANÇLAR

Peirce'ın kaçınılmaz inançlar hakkındaki fikirlerini ele aldıktan sonra, şimdi, sözkonusu fikirleri bağlamında onun dini inançlara dâir görüşlerini de ayrıntısıyla ele almaya başlayabiliriz.

1 – Aşkın Dini İnanç – Pozitif Dini İnanç

Malum olduğu üzere başdöndürücü bilimsel keşif ve gelişmelerle birlikte dozu giderek artan tenkitler karşısında dini inanç sahipleri, inançlarını söz konusu tenkitlere karşı savunma zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. İşte bu sebeple, görünüşe bakılırsa Peirce da aynı zorunlulukla yüzleşmiştir. Ancak o, dini inançlara hem onların vahiy kaynaklı oldukları iddiası, hem de insanlar üzerindeki pozitif ve gözlemlenebilir etkileri bağlamında yaklaşmaya çalışmıştır. Yani o, kanaatimizce konuya hem din adamının hem de bilim adamının penceresinden bakmak suretiyle

---

[43] Peirce, How to Make Our Ideas Clear, s. 286-302, V; Peirce, What Pragmatism Is, *The Monist* vol. 15 no. 2 (April 1905), s. 161-181; Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6, s. 324-325; S. B. Rosenthal, *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism*, Albany : State University of New York Press, 1994, s. 10-12, 14, 74

bizlere iki farklı dini inanç değerlendirmesi sunmaya çalışmıştır.

Konuya din adamının penceresinden bakıldığında, bu inançların aşkın ve mâhiyetinden suâl olunamaz bir kaynak tarafından vahyedilmiş oldukları iddiasıyla karşı karşıya kalırız. Bu noktada insanlar, sınırlı idrâk yetilerini aşan sınırsız bir varlıkta köken bulmaları sebebiyle bu inançları tenkit hakkına sahip değildir. İnsanlardan beklenen, bu inançları sorgulamaları değil, aksine onları sorgusuz sualsiz benimsemeleridir.[44]

Mâdem ki insanlar sınırlı idrak yetilerini aşan vahyedilmiş dini inançların kökenini sorgulama imkanına sahip değildir, sonuçta Peirce da bir insandır ve bu sebeple bu inançların kökeni, epistemolojik temeli ve doğruluğunu sorgulama, bu hususta kesin bir hüküm verme konusunda Peirce da kendisinde bir hak görmemiştir. Çünkü 'Tanrı' bahsinde de göreceğimiz üzere Peirce, din adamlarının örneğin Tanrı'nın varlığını öne süren iddialarına doğruluğu veya yanlışlığı kanıtlanamayacak hipotezler muamelesinde bulunmayı tercih etmiştir.[45]

Peirce'ın ikinci yaklaşımı ise, muhtemelen pozitivist bilim felsefecisi hüviyetinin tesirinde kalmak suretiyle geliştirdiği bir fikir silsilesini ihtiva etmektedir. Nitekim, bu silsilenin doğal bir sonucu olarak dini inançlar, artık, hiçbir suretle iddia edildiği haliyle bir inanç değildir. Aksine onlar, esasen, insanların sinir sistemi üzerinde direkt bir etkiye sahip oldukları ve bu suretle müzik dinlemek ya da uyuşturucu almak ile çok benzer bir tarzda onların psikolojik veya fizyolojik problemleri ile ikilemlerinin çözümü yönünde müspet bir etki yarattıkları gözlemlenen, kısacası his ve duyularımıza hitap eden formüller şeklinde düşünülmelidir.[46]

2 – Antropomorfik Dini İnanç

---

[44] Peirce, The Fixation of Belief, s. 1-15, III
[45] Peirce, a. g. e., s. 1-15, III
[46] Peirce, a. g. e., s. 1-15, III

Peirce'ın bu pozitivist yaklaşımının dini inançlara antropomorfik bir mâhiyet atfetmekle sonuçlandığı görülmektedir. Çünkü tarih, bize, insanların sebebini açıklayamadıkları doğa olaylarının izahını var olduğunu varsaydıkları bazı doğaüstü güçlerin etkinliğine dayanarak yaptıklarını ve bu güçlere tapındıklarını bildirmektedir. O, insanların bu güçlerin himâyesi altına girdiklerini düşünmek suretiyle kazandıkları güç ve morali gözardı etmekten bizi men etmektedir. Yine, insanların bu dünyada çektikleri sıkıntıların karşılığını öteki dünyada alacaklarını düşünerek bu dünya hayatını idâme ettirme yönünde buldukları teselli de dikkat çekicidir. Tanrı inancına geldiğimizde ise Peirce, hemen hemen her insanın hayatının bir aşamasında Tanrı'nın varlığına dâir inançla mutlaka yüzleşeceği iddiasındadır.[47] Bununla birlikte Peirce'ın Tanrı inancı hakkındaki ifâdelerini incelerken dikkatimizi ilk çeken ve dolayısıyla öncelikle ifâde edilmesi gerektiğine inandığımız husus şudur: Görünüşe göre Peirce, Tanrı inancına, binbir güçlüğe karşın hayatlarını idâme ettirmeye çalışan insanların istikrarsız, değişken ve zorlu koşulları ihtivâ eden dış dünyaya adapte olmaya çalışmaları esnasında ürettikleri bir inanç olarak bakmaktadır. Yani onun insan kaynaklı yani antropomorfik bir inanç olduğunu îmâ etmektedir.[48]

Açıkçası bu görüş bize, Tanrı'nın varlığına dâir olumsuz bir argumanla karşı karşıya olduğumuzu düşündürmektedir. Üstelik Peirce da, bu görüşünün böyle bir argumanla sonuçlanabileceğini inkâr etmemiştir.[49] Ancak bize kalırsa Peirce, bu görüşünü, realitenin olası bir açıklaması olarak geliştirmiştir, onun zorunlu bir sonucu olarak değil.[50] Üstelik Peirce'ın evrimsel kozmolojisini gözönüne alarak yorumladığımız takdirde kanaatimizce bu görüşe belirli ölçüde bir tutarlılık atfetme şansını da yakalayabiliriz.

Peirce, Tanrı inancına, anlam ve değerini, doğadaki evrim sürecini temel alarak geliştirdiği kozmolojik görüşüne dayanarak kazandırmaya çalışmıştır. Nitekim Peirce'ın kozmolojik görüşünde evren evrim süreci çerçevesinde şekillenen bir düzen

[47] Peirce, *Collected Papers,* Vol. 6, s. 341, 345-347
[48] Peirce, a. g. e., s. 340-341, 345-347
[49] Peirce, a. g. e., s. 312-314, 325-326

ve birliğin sürekliliğini ihtivâ etmektedir. Ancak Peirce'ın bu sürekliliğin daha çok zihinler arası, aklî boyutuna önem verdiği görülmektedir. Çünkü evrim süreci, Peirce'a göre, maddî evren dışında zihin veya akıl evreninde de vuku bulmaktadır. Dolayısıyla zihinler arası bir birliğin de sürekliliği kaçınılmazdır. Buna karşın Peirce, bu zihinsel veya aklî sürekliliği modern bilimin dahi tam anlamıyla ortaya koyamayacağı inancındadır.[51]

Şu halde, şayet, aklî ya da maddî olsun, evrende vuku bulan evrim sürecinin ve bu sürecin şekillendirdiği bu sürekliliğin kökeni örneğin Tanrı'nın zihnine atıf yaparak açıklanacak olursa, günümüz bilim adamı bu açıklamayı ancak doğruluğu veya yanlışlığı kanıtlanamayacak metafizik bir hipotez, yani bir metafor olarak görme hakkına sahip olacaktır. O, Peirce'a göre, bu metaforu doğru veya yanlış olarak niteleme hakkına sahip değildir. İllâ ki bir nitelemede bulunmak istiyorsa, o zaman onu en fazla anlamı belirsiz bir hipotez olarak kabul etmesi en doğrusu olacaktır.[52]

Peirce'ın, işte bu sebeple Tanrı inancına ve vahiy kökenli dini inançlara metafizik ve dolayısıyla insanların mâhiyetleri ve konuları hakkında kesin bir hükme varamayacağı hipotezler muâmelesinde bulunmaktan kaçınmadığı görülmektedir. Kısacası o, bu inançların birşeyin varlığını öne süren bilişsel iddialarına agnostik kalmayı tercih etmiştir.[53] Bununla birlikte Peirce, bu konuda epistemolojik açıdan agnostik kalmakla yetinmemiş ve bu inançları insanlar için taşıdıkları pratik, psikolojik veya ahlâkî anlam ve değerlere atıf yapmak suretiyle değerlendirme yoluna gitmiştir. Kısacası o, dini inançların doğruluğunu onların insanlara faydaları ve katkıları temelinde belirlemeye çalışmayı tercih etmiştir.[54] Şöyle ki:

Peirce, yukarıdaki açıklama bir metafor olarak ele alınmadığı takdirde, bu

---

[50] Vincent G. Potter, S. J., With a New Introduction by Stanley M. Harrison, *Charles S. Peirce On Norms & Ideals*, Fordham University Press, New York, 1997, s. 169
[51] Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6, s. 26, 37, 117-118
[52] C. Hartshorne, A Critique of Peirce's Idea of God, *The Philosophical Review*, Volume 50, Issue 5 (Sep., 1941), s. 516-517, 519-520
[53] Hartshorne, a. g. e., s. 523
[54] Peirce, What Pragmatism Is, s. 161-181

metafora inanan kişinin şunun farkına varacağı iddiasındadır: Bu metafizik hipotez, kendisine inanan kişiyi, ona inanmadığı zaman sahip olduğu hayattan daha iyi, elverişli ve tatmin edici bir hayata kavuşturmaya muktedir bir hipotezdir. Öyle ki bu kişi, Peirce'a göre, *sonunda bu hipotezin hipotetik Tanrı'sına tapmaya başlayacak ve bu suretle bütün hayatını bu hipotezin öngördükleri çerçevesinde şekillendirmeyi her şeyden daha çok arzu edecek kadar ileri gidebilecektir.*[55]

İşte bu sonuçtur ki, kanaatimizce, Peirce'ın din ile bilim arasında kurmaya çalıştığı köprünün inanç boyutu hakkındaki fikirlerinin daha iyi anlaşılmasını temin edecek bir ipucudur. Çünkü o, bizlere, Peirce'ın dini inançları onların pragmatik anlam ve değerlerini göz önüne almak suretiyle değerlendirdiğini göstermektedir. O, dini inançların epistemolojik kökeni hakkındaki tartışmaları son tahlilde bir yana bırakmakta ve bu inançların doğruluğunu, vahyedilmiş oldukları iddia edilsin veya edilmesin, onların pratik, psikolojik ve ahlâkî anlam ve değerlerine dayandırmaktadır. Bu sâyede o, bir ölçüde, hem din adamı hem de bilim adamının bakış açısını ortak bir paydada, pragmatik paydada uzlaştırmaya çalışmıştır.

C – PEİRCE'TA DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

1 – Sineşizm ve Agapizmin Tenkidi

Görünüşe göre Peirce, yukarıda bahsi geçen çıkarımlarına, bilim ve felsefe dünyâsına Charles Darwin[56] tarafından empoze edilmiş olmakla birlikte köklerini antik Yunan filozofu Herakleitos'un 'akış' doktrininde bulabileceğimiz ve Chevalier de Lamarck[57] ile Herbert Spencer[58] tarafından daha da geliştirilen 'evrim süreci' fikrinin etkisinde kalmak suretiyle (ancak Peirce'ın sözkonusu filozofların herhangi birisi ile bu konuda tam bir mutâbakat halinde olduğunu iddia etmek kanaatimizce

[55] Peirce, *Collected Papers,* Vol. 6, s. 317-319
[56] Peirce, a. g. e., s. 16, 196-200
[57] Peirce, a. g. e., s. 16-17, 200-202
[58] Peirce, a. g. e., s. 15-16

olanaksızdır)[59] ortaya attığı 'sineşîzm' (synechism) ve 'agapîzm' (agapism) teorilerinden hareketle ulaşmıştır. Peirce'ın bu teorilerini ana hatlarıyla şöyle özetlemek mümkündür[60]:

- Antik Yunan terminolojisinde 'süreklilik' anlamına sahip bir terim olarak sineşîzm, Peirce'a göre, kesintisiz evrim sürecini canlı ya da cansız var olan her şeyin esâsı kabul etmektedir. Ancak var olan herşey, aynı zamanda, bu süreç çerçevesinde diğer herşeyle kaçınılmaz bir ilişki, etkileşim ve bağlantı hâlindedir. Çünkü, mâdem ki var olan herşey bu kesintisiz evrim sürecine dahildir, o zaman hiçbir şey diğer şeylerle bu sürecin etkinliği altında şekillenen kaçınılmaz ilişki ve etkileşiminden soyutlanmış ya da izole değildir. Kısacası, var olan herşey, sürekli bir evrim sürecine dahil olmakla diğer herşeyle sürekli bir ilişki, etkileşim ve bağlantı halindedir. Bu sebeple, var olan her şey, kendine has özelliklere sahip bireysel bir varlık olmakla birlikte aynı zamanda bu sürekli ilişki ve etkileşimlerin meydana getirdiği bütünün de bir parçasıdır.[61]

Peirce'ın 'agapîzm' doktrinine göre ise, evrendeki bu kesintisiz evrim süreci 'sevgi yasası' temelinde cereyân etmektedir. Var olan her şey, Peirce'a göre, evrim sürecine dahil olmakla, yaratıcı ve itici bir sevgi yasası temelinde gerçekleşen dâimî bir yaratıcılık ve etkinlik içerisindedir. Yani her şey, gelişimini, diğer şeylere duyduğu sevgiye ve aşka borçludur. Her şey, bu sevgi ve aşk temelinde değişmekte ve gelişmektedir.[62]

Peirce'ın, sözkonusu doktrinlerinin kapsamını din ve ahlâk sahalarını da içine alacak şekilde genişlettiği görülmektedir. Çünkü o, evrim sürecinin ve bu sürecin yasalarının aynı zamanda bu sahalarda da geçerli olduğunu öne sürmüştür. Kanaatimizce muhtemelen o, sözkonusu doktrinlerinden ilham almak suretiyle geliştirdiği dini ve ahlâkî çıkarımları aracılığıyla bilimsel inançlar, hipotezler ya da önermeler ile dini veya ahlâkî inançlar, hipotezler ya da önermeler arasında bir köprü

---

[59] Bkz. John K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance*, Indiana University Press Bloomington and Indianapolis, s. 1
[60] Bu iki teoriye 'dini tecrübe' konusunda da değiniyoruz.
[61] Peirce, a. g. e., s. 87, 117-118, 192; Perry, a. g. e, s. 282

kurmak istemiştir. Bununla birlikte biz, onun, bu teşebbüsünden dolayı tenkit de edilebileceği inancındayız. Şöyle ki:

Kanaatimizce Peirce, bu teorilerinin evrenselliği ve dolayısıyla din ve ahlak sahasında da geçerlilikleri üzerinde ısrar ederken yine kendisinin diğer bazı fikirleriyle çelişkiye düşmüştür.[63] Çünkü herhangi bir evrensellik iddiasında veya bir genellemede bulunmadan evvel ona, dini veya ahlâkî inançların bilişsel temelleri hakkında geliştirdiği ve bu inançların evrensel ve metafizik mâhiyetlerinin doğrulanamaz, yanlışlanamaz ve dolayısıyla bilinemez olduğu fikrine dayandırdığı agnostik yaklaşımını hatırlatmak gerekir. Nitekim bu tenkidimize paralel olarak, Peirce'ın sineşîzm teorisinin, nihâî ve mutlak bir metafizik doktrinden ziyâde, hangi tür hipotezlerin öncelikle ele alınması gerektiğine işâret eden bir mantık prensibi olarak görülmesi gerektiği ifâde edilmektedir.[64]

Bunun yanında Peirce'ın, dini veya ahlâkî inançların, hipotezlerin ya da önermelerin doğruluklarını onların pragmatik değerlerine endekslemek suretiyle aslında onları bir yandan tam bir görecelilik girdabına ittiği de öne sürülebilir. Çünkü zaman, bizi, mevcut inançlarımızı değiştirmeye ve yeni inançlar benimsemeye zorlayabilir. Hâlihazırda pragmatik bir doğruluk ve geçerliliğe sahip inançlarımızın, zamanla ya da başka insanlar nezdinde bu geçerliliğini kaybedebileceği muhakkaktır. Bu sebeple kanaatimizce Peirce'a, G. E. Moore'un, -dır'dan yola çıkarak –meli ya da –malı'ya ulaşılamayacağı, yani bilimsel tanımlardan yola çıkarak ahlâkî yargılarda bulunulamayacağı yönündeki meşhur argümanı hatırlatılmalıdır.[65] Çünkü Peirce'ın, ancak pozitif bilimin konusu olduğu şüphe götürmez olan ve hâlihazırda devam ettiğini ileri sürdüğü evrim sürecine ve bu sürecin bazı karakteristiklerine işâret eden teorileri, kanaatimizce ancak bu bağlamda değerlendirilebilecek teorilerdir.

Üstelik, bu iddiamızı bir örnekle destekler ve antik Yunan filozofu Herakleitos'un 'akış' doktrininin aşağıdaki tenkidine yer verirsek, sanırız Peirce'ı

---

[62] Peirce, a. g. e., s. 203-204; Perry, a. g. e, s. 282-283
[63] Bu fikirler için Bkz. Peirce, a. g. e., s. 212-213
[64] Peirce, a. g. e., s. 118

kendi silahıyla vurmuş oluruz:

Herakleitos'un, 'akış' doktrininden hareketle aynı nehirde iki defa yıkanılamayacağını veya insanların karakterlerinin sürekli bir hal değişimi içerisinde olduğunu iddia etmesi çarpıcı bilimsel gerçeklere işâret etmektedir.[66] Ancak bu gerçeklerden kalkarak din veya ahlâk sahasına sirâyet etmeye çalışmak ve bu suretle bu sahalarda da tam bir göreceliliğin hâkim olduğunu iddia etmek ne kadar doğrudur? Çünkü bu doktrinin 'akışın sürekliliği' iddiası, örneğin insanların karakterlerinde gözlemleme olanağı bulduğumuz bazı durağanlıkları ve insanların önceden tahmin etmekte sıkıntı çekmediğimiz bazı karakteristik davranışlarını göz önüne aldığımız zaman, kanaatimizce dini ve ahlâkî konulardaki geçerliliğini en azından bir ölçüde kaybedecektir.

Peirce'ın, insanlarda var olduğunu gözlemlediğini öne sürdüğü kaçınılmaz inançları uzun felsefî değerlendirmelerin akabinde bilimsel inançlarla aynı bilişsel temele sahip bir inanç türü olarak göstermeye çalıştığını görmüştük. Fakat Peirce'ın bu değerlendirmesinin doğruluğunun teyidi kanaatimizce ancak bilim çevrelerinin ortak referansıyla mümkündür. Günümüzde böyle bir referansın mevcut olduğunun iddia edilemeyeceği ortadadır.

Sonuç olarak, Peirce'ın en yüksek değer biçtiği kaçınılmaz inançların dahi, karşıt bir tezin ortaya koyulması ile bu değerini birdenbire kaybedebileceği açıktır. Çünkü Peirce'ın bu tür inançlara sahip olduğunu öne sürdüğü din, gördüğümüz kadarıyla onun pragmatik felsefesinde dahi bilimden ancak hoşgörüye dayalı bir ayrıcalık kapabilmiştir. Ve o, bu ayrıcalığını her an kaybedebilir.

2 – Sineşizm ve Agapizmin Savunusu

---

[65] Moore'un argumanı için Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 659-661
[66] Bkz. Cevizci, a.g.e., s. 445-446

'Sineşîzm' ve 'agapîzm' öğretilerinin savunusuna gelince, Peirce'ın sevgi yasasında temellenen 'agapîzm' görüşü üzerinde St. John Gospel'in 'Tanrı sevgidir' (God is love) deyişinde temellenen sevgi ve aşk öğretisinin büyük bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Peirce, St. John'un bu öğretisinin hem maddî hem zihinsel evrenin gelişimini şekillendiren temel öğe, ilke ve prensibi, yani sevgiyi ve aşkı gözler önüne serdiği inancındadır.[67]

Nitekim Peirce'ın, kendi felsefesini, daha önceki filozoflar ile bilim adamları tarafından ortaya koyulmuş her türlü bilgiden faydalanma ve bunları yeni bir temelde uzlaştırmaya çalışma teşebbüsü olarak tanımlaması dikkat çekicidir.[68] Dolayısıyla, bu ve biraz sonra sıralayacağımız nedenlerle, Peirce felsefesinin *eklektik* bir felsefenin örneklerini sunduğunu öne sürmek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

Felsefe tarihi boyunca evrendeki varlıklar ve bu varlıklar ile Tanrı arasındaki sevgi ve aşk fikri temelinde birçok öğretinin geliştirildiği malumdur. Peirce, bunlara örnek olarak Antik Yunan filozofu Empedokles'i, Ortaçağ filozofu St. John'u ve Yeniçağ filozofu Henry James'i vermektedir.[69] Ancak dikkatimizi çeken, Peirce'ın da bu öğretiyi alıp kendince yorumlamak ve kullanmaktan kaçınmadığıdır. Peirce, pragmatist bir filozoftur. O, felsefe tarihinin benzer veya farklı görüşlerinden olabildiğince faydalanacaktır. Bu bağlamda onun, muhtelif felsefe öğretilerinden işine geleni seçmesi, işine gelmeyeni yeniden yorumlaması, bu öğretilerden iktibas yapması, çeşitli öğretileri birbiriyle uzlaştırarak ve telif ederek yeni bir felsefî düşünce sistemi oluşturmaya çalışması gayet doğaldır.

Örneğin o, St. John'un sevgi öğretisini evrimci bir felsefî görüşün temel taşı olarak yorumlamaktan çekinmemiştir. O, herkesin St. John'un yukarıdaki deyişinin evrimci bir felsefenin temel formulü olduğunu görebileceği iddiasındadır. Nitekim

---

[67] Peirce, *Collected Papers,* Vol. 6, s. 190-192, 306-308
[68] Robert J. Roth, S. J., *British Empiricism and American Pragmatism*, Fordham University Press, New York, 1993, s. 137
[69] Peirce, a. g. e., s. 190-192, 306-307

bu formül, bize, evrim ve gelişimin ancak sevgiden doğduğunu, sevginin evrendeki evrim ve gelişim sürecinin itici gücü olduğunu anlatmaktadır.[70]

Elbette Empedokles ve St. John'un sevgi öğretisinde de evrimci bir dünya görüşünün izlerine rastlamak mümkündür. Ancak unutulmamalıdır ki Peirce'ın temel aldığı süreç, modern bilimin her alanda cereyân ettiğini ispatlamaya çalıştığı evrim sürecidir. Bu süreç, artık, Herakleitos veya Empedokles'in sınırlı gözlemlerinden hareketle geliştirdikleri endüktif bir tasarım değildir. Pozitif bilim çağında evrim süreci artık bir hipotez değil, gerçekliği ispatlanmış bir hakîkattir. Ve mâdem ki artık evrim sürecinin her alanda cereyân ettiği düşünülmektedir, o takdirde ona felsefî, dini ve ahlâkî bir temel de kazandırılmalıdır. Bu sebeple Peirce'ın farkı, onun, Herakleitos veya Empedokles'in sınırlı gözlemlerine veya endüktif tasarımlarına değil, modern bilimin keşfi evrim sürecine felsefî, dini ve ahlâkî bir altyapı kazandırma çabasıdır. Pragmatik güdülerinden hareketle onun, bu pozitif bilimsel gerçeği muhtelif dini ve ahlâkî öğretilerle uzlaştırmaya çalışmasıdır. Bilimin ifşâ ettiği evrim sürecini inkâr etmek mümkün değildir. Sevgi yasası ise, Peirce'a göre, insan ve doğanın bu gelişim sürecine yön veren, her türlü insan aktivitesine güç kazandıran bir yasadır.[71] Öyleyse insânî bir aktivite olarak din de, kaçınılmaz olarak, bu bilimsel gerçek ve Peirce'ın bu yasası doğrultusunda revize edilecektir.

D – DİN DUYGUSU KAYNAKLI DİNİ İNANÇ

1 – Din Duygusu ve İman Hali

James ise, din ile bilim ilişkisinin inanç boyutunu şekillendirmeye çalışırken, pozitif ve somut bir delil olarak kabul ettiği 'din duygusu'ndan hareket etmeyi tercih etmiştir. Ancak kanaatimizce onun, dini inançlar ile bilimsel inançlar arasında bir köprü kurma çabasında Peirce ile aynı yaklaşım tarzını benimsediği de öne sürülebilir. Çünkü Peirce'ın insanlarda var olduğunu gözlemlediğini öne sürdüğü

---

[70] Peirce, a. g. e., s. 192

[71] Peirce, a. g. e., s. 192

kaçınılmaz inançlardan ilham almasına paralel olarak James de yine insanlarda var olduğunu gözlemlediğini öne sürdüğü din duygusunu temel almaktadır.

James'in dini inançların kaynağını din duygusunda bulduğu görülmektedir. Çünkü dini inançların ortaya çıkmasına öncülük ve kaynaklık eden, James'e göre, din duygusudur. Bu sebeple onun, dini inançları, din duygusundan sonraki ikincil fenomenler olarak kabul ettiği görülmektedir.[72] Bununla birlikte James, dini inançları da, din duygusu kaynaklı inançlar ile bu inançlara dayanarak inşâ edilmiş 'üst-inanç'lar olarak ikiye ayırmıştır.[73] Çünkü James, bireysel veya toplumsal bağlamda olsun, insanların ahlâkî, psikolojik, vs. güdülerle ikincil fenomenler olarak dini inançlardan hareketle üretmiş oldukları akîdeleri, mitleri ve hurâfeleri ayrı bir kategoride değerlendirmektedir. O, bunları 'üst-inançlar' olarak tanımlamaktadır. Bu sebeple onun, üst-inançları da, din duygusu kaynaklı dini inançlardan sonra gelmelerine binâen üçüncül fenomenler olarak kabul ettiği görülmektedir.[74]

Peki James 'din duygusu' veya 'dini duygu' terimi ile neyi kastetmektedir? Kanaatimizce bu, yanıtlanması pek de kolay olmayan bir sorudur. Çünkü James'in bu terime bir açıklama getirmeye çalışırken farklı tanımlara başvurduğu görülmektedir. Örneğin bir yerde onu şiddetli bir asabiyet benzeri sıradışı ve alışılmadık bir duygu ile tanımlamaktadır.[75] Ancak kanaatimizce her hâlukarda James'in, din duygusunu, psiko-fizyolojik bir zihin veya şuur hâli olarak kabul ettiği açıktır. Bir benzetme yapacak olursak o, bu duyguyu, *üzerine dini inançların asıldığı bir askı* olarak görmektedir.[76]

Öte yandan, James'in 'din duygusu' terimine açıklık getirmeye çalışırken 'iman hâli' (faith state) ibâresine de başvurduğu ve bu hâli de bir tür duygu olarak

---

[72] William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature,* Modern Library, Random House, New York, 1929, s. 29-34, 419-420; James, *The Will to Believe,* 1897, s. 4-6, 12-16; Perry, a. g. e, s. 257-259

[73] James, *The Varieties,* s. 493-495, 501-505, 508

[74] James, a. g. e., s. 34, 501-505, 508; James, *The Will to Believe,* s. 4; James, 'Pragmatism and Religion', Lecture 8 in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking,* New York: Longman Green and Co (1907), s. 116; Perry, a. g. e, s. 257-258

[75] James, *The Varieties,* s. 8

[76] Bkz. James, a. g. e., s. 15-16, 28-29, 37-40; James, 'The Function of Cognition', Chapter 1 in *The Meaning of Truth,* New York: Longman Green and Co (1911), s. 1-3

kabul ettiği görülmektedir.[77] Nitekim iman hâli, James'e göre, esasen, şiddeti belli belirsiz bir şevkten belirgin bir şevke ya da şevkin âzâmî sınırlarına kadar değişebilen bir duygudur.[78] Bu duyguya düşünsel bir içerik eklendiği takdirde ise sonuç, insanların muhtelif akîdelere ısrarlı bir sadâkati şeklinde ortaya çıkacaktır. Böylelikle aslında yeni bir dini inanç ortaya çıkmış olacaktır. Üstelik dini inanç iman hâline düşünsel bir içeriğin eklenmesinin sonucu olduğu sürece, doğal olarak o, 'din duygusu'na olduğu gibi 'iman hâli'ne de tâbi olacaktır.[79]

Şu halde James'in, iman hâlini, insanlarda düşünceden önce ortaya çıktığını gözlemlediği ve dini inançlara kaynaklık ettiğini düşündüğü bir şuur hâli olarak din duygusu ile aynı fonksiyonu gören bir fenomen olarak gördüğü açıktır. Çünkü o, din duygusu gibi iman hâlinin de zihnin veya şuurun psiko-fizyolojik bir hâline delâlet ettiği iddiasındadır. Bu sebeple o, hem din duygusunu hem de iman hâlini aynı zihin veya şuur hâli ile tanımlamıştır. O, bu duygu için kullandığı tanımı iman hâli için de kullanma yoluna gitmiş ve her ikisini de zihnin veya şuurun dini inançtan önceki bir hâli ile tanımlamıştır. Kısacası James, 'iman hâli'ni 'din duygusu' ile özdeşleştirmek suretiyle, doğal olarak, 'dini inanç' ile 'iman hâli'ni de birbirinden ayırmış ve bu suretle 'dini inancı' 'din duygusu'nun özdeşi 'iman hâli'ne de tâbi kılmıştır.[80]

2 – Şuur-Altı Benlik ve Üst-İnançlar

James'in yukarıda sıraladığımız psiko-fizyolojik gözlem ve tanımlardan hareketle din ile bilim arasında olası bir ilişkinin epistemolojik temelini kurmaya teşebbüs etmesine fırsat tanımış başlıca etkenlerden birisinin Frederic Myers'ın 'şuur-altı benlik' teorisi olduğu görülmektedir.[81] Nitekim Myers, insanlardaki din fenomenine bir çeşit ikincil veya alt-şuur olarak kabul ettiğini söyleyebileceğimiz ve varlığının tecrübe ile sâbit olduğuna inandığı 'alt-ben'den hareketle bir açıklama

---

[77] James, *The Varieties,* s. 273-275; James, 'The Function of Cognition', s. 6-8
[78] James, *The Varieties,* s. 495
[79] James, a. g. e., s. 241-242, 496-497
[80] James, a. g. e., s. 241-242, 496-497
[81] James, a. g. e., s. 502; Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din,* Çev: Hasan Kâtipoğlu, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 361

getirmeye çalışmıştır.[82] Örneğin 'hidâyete erme'yi o, 'alt-ben'de biriken ancak 'üst-ben'in farkında olmadığı birtakım eğilimlerin aniden normal şuur alanına, yani 'üst-ben'e sirâyet etmesi ile ortaya çıkmış psiko-fizyolojik bir hâdise olarak açıklamaktadır.[83] Bu sâyede o, bu gibi sıradışı dini oluşumlara ve dini inançlara objektif bir temel ve bilimsel bir değer kazandırmış olduğu inancında olduğunu ifâde etmektedir.[84]

James, Myers'ın bu teorisinin din ile bilim arasında objektif bir ilişki tesis etme doğrultusunda sağladığı altyapının farkına varmış ve ondan istifâde etmekten geri kalmamıştır. Çünkü Myers'ın 'alt-ben'indeki eğilimlerin yerini, James'te, şuurun dini inanç ve üst-inançlardan önceki bir hâli olarak din duygusunun veya iman hâlinin aldığı, dolayısıyla Myers'ın eğilimleri ile James'in din duygusu veya iman hâlinin insanlarda aynı fonksiyonu gördüğü açıktır. Üstelik bu eğilimlerin Myers'ta, din duygusu veya iman halinin ise James'te varlıkları tecrübe ile sâbit psiko-fizyolojik hallere delâlet ettiği görülmektedir. Bu eğilimlerin normal şuur alanına, yani üst-şuura çıkması ise Myers'ta, din duygusu veya iman haline düşünsel bir içeriğin eklenmesi ise James'te yeni bir dini inancın ortaya çıkmış olduğuna işâret etmektedir.[85]

Öte yandan James, dini inançların varlığını tecrübe ile sâbit kabul etmekle birlikte, bu inançların bir kısmının konusunu teşkil eden Tanrı, melek, ölümden sonraki hayat, öteki dünya gibi tasvirlerin içeriğinin idrak edilemez olduğu iddiasındadır. Çünkü bunlar inanç-üstü ve dolayısıyla hem benlik, hem de pozitif bilim açısından bilinemez şeylerdir.[86] Bunlar, aslında, yukarıda da ifâde ettiğimiz üzere, insanların dini inançlara dayanarak üretmiş ya da uydurmuş oldukları üst-inançların konularıdır. Bu sebepten ötürü James, onların, epistemolojik temelden yoksun bir faraziyeden öteye geçmeyen iddialar olduğu inancındadır. Çünkü bir üst-inancın içeriğine, meselâ Tanrı'nın mutlak hâkimiyetinin ya da irâdesinin dini araştırmalarda nihâî olarak belirleyici olması gerektiğini ileri süren bir önermeye

[82] James, a. g. e., s. 501-502; Boutroux, a. g. e, s. 361-365
[83] Boutroux, a. g. e, 363
[84] Boutroux, a. g. e, s.364
[85] James, a. g. e., s. 472-474

sanki dinin özüymüş gibi muâmele etmek, James'e göre, doğru ve faydalı dini bilgiye erişmenin önündeki bir engelden başka bir şey değildir.[87]

Bununla birlikte gördüğümüz kadarıyla James, üst-inançların hiçbir suretle bir değere sahip olamayacakları iddiasında da değildir. Aksine onlar, iyi pratik sonuçların ortaya çıkmasına yardım ettikleri sürece faydalı ve dolayısıyla pragmatik açıdan anlamlı inançlardır. Şâyet dini inançlar ya da üst-inançlar, insanların istikrarsız ve değişken bir karakter arz eden dış dünya hâdiselerinin zorlukları karşısında düşünsel ve davranışsal bir denge elde etmelerine yardım ediyorsa, o zaman pragmatizm bu inançlara anlamlı inançlar olarak bakacaktır. Pragmatizm, aksine, asıl pragmatik açıdan başarılı bir inanca, örnek olarak da insanlara bu istikrarsız dünyada huzur ve güven hissi veren bir Tanrı inancına anlamsız bir inanç muamelesinde bulunmayı anlamsız bulacaktır. Öyleyse James'in, insanların bu dünyada arzu, istek ya da ideallerini gerçekleştirmeleri yönünde karşılarına çıkan engelleri aşmalarında faydası dokunan her inancı pragmatik açıdan başarılı ve kabul edilebilir bir inanç olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü gördüğümüz kadarıyla dini, ahlâkî ya da bilimsel olsun, bu yöndeki bir katkısından söz edilebilen her inanç, James'e, anlamlı ve doğru bir inancı ifâde etmektedir.[88]

E – DOĞAL DİNİ İNANÇ

1 – Şüpheden Uzak İnanç

Modern bir dünya görüşünün savunuculuğunu yaptığını gördüğümüz Dewey ise, modernitenin insanlık âlemine müspet katkılarından bir tânesinin, onun, şüpheden uzak inançlara ulaşmayı garanti eden araştırma metotlarını temin etmesi olduğu inancındadır. Dewey, bu metotları 'âletçilik' veya 'pragmacılık' adı altında

[86] James, 'Pragmatism and Religion', s. 115; Boutroux, a. g. e, s. 367
[87] James, 'Pragmatism and Religion', s. 114-116
[88] James, *The Varieties*, s. 77-78, 181-182; James, *The Will to Believe*, s. 12-16; James, 'Pragmatism's Conception of Truth', Lecture 6 in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, New York, Longman Green and Co (1907), s. 77-78, 88-90; Boutroux, a. g. e., s. 366-367

kendince yorumlamaya çalışmıştır.[89] Ancak aynı zamanda onun, bu metotları dini, ahlâkî ve sosyal konulara tatbik etmek suretiyle yeni bir bakış açısı geliştirmeye çalışmış olduğundan da bahsedilebilir.

Kanaatimizce Dewey'in, her halukarda, şüpheden uzak inançların ancak şu karakteristiklere sahip araştırma metotları sonucunda ortaya çıkabileceği inancında olduğu düşünülmelidir: Pozitif bilim çevrelerinin onayını almış ampirik metotlar aracılığıyla yürütülen, yani hem ampirik hem de üzerinde sözkonusu muhit bağlamında uzlaşıya varılmış, yani sosyal bir karakteristiğe sahip araştırmalardan.[90]

Dewey'in bu metodolojik hassâsiyetleri, aynı zamanda, onun dine yaklaşımında da belirleyici bir rol oynuyor görünmektedir. Çünkü geleneksel dinlerin, Dewey'e göre, kendilerini genellikle bilimsel bilgi edinme metotlarına alternatif epistemolojik metotlara sahip disiplinler olarak takdim ettikleri aşikardır. Üstelik, bu geleneklerin dikte ettikleri inançlar da, dindar kesim tarafından, genel-geçer bilimsel kriterlere uygun olup olmadıklarına bakılmaksızın aynen benimsenmektedir. İşte bunlar, Dewey'e göre, şüpheden uzak olması zor inançlardır, çünkü test edilmemişlerdir. İşte bu sonuçtan hareketle Dewey, şüpheden uzak dini inançların elde edilebilmesi doğrultusunda bilimsel kriterleri taşıyan bir araştırmanın ve bu araştırmaya kaynaklık edecek ampirik delîllerin gerekliliği üzerinde ısrarla durmaktadır.[91]

Öyleyse Dewey'in din felsefesinde bir inanç kavramına yer vermiş olduğu açıktır. Ancak onun dini inancı, insanları hiçbir ampirik delille desteklenmeyen, yani tamâmen soyut ve fizik-ötesi iddialara inanmaya zorlayan bir inanç değildir. Aksine bu inanç, esasen, insanların daha ziyâde pratik bir hedef ve gâye güden kararlarını yansıtmalıdır. Kanaatimizce bu, Dewey'in ahlâkî inançlar ile dini inançları özdeşleştirmesinden hâsıl olmuş bir çıkarımdır. Çünkü Dewey, dini inançların,

---

[89] Raymond D. Boisvert, *John Dewey:Rethinking Our Time,* State University of New York Press, s. 142-143, 145

[90] John Dewey, Beliefs and Realities, *The Philosophical Review*, Volume 15, Issue 2 (March, 1906), s. 120-121, 127-128

[91] Dewey, a. g. e., s. 127-129

insanlarda, ahlâkî inançlar ile aynı fonksiyonu gördüğü inancındadır.[92] Şöyle ki:

Dewey, idealistleri insanı vazîfesi sâdece soyut ve fizik-ötesi hakîkatleri araştırmak ve düşünmek olan bir robota indirgemekle itham etmektedir. Çünkü onların bu yaklaşımları, Dewey'e göre, geleneksel dinlerin bilimsel metotlara alternatif epistemolojik metotlara sahip disiplinler olarak takdim edilmesine açık bir kapı bırakmıştır. Ve bu suretle, geleneksel dinlerin ileri sürdükleri inançlar da, bu açık kapı sâyesinde, insanı bilimsel araştırma metotları vasıtasıyla elde edilmiş hakîkatlerin ötesinde olduğu varsayılan aşkın hakîkatlere götüren birer vasıta olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla, din ile bilimin epistemolojik açıdan rakip disiplinler olarak algılanmasının arkasında yatan sebep, Dewey'e göre, idealistlerin bu yaklaşımıdır.[93]

Buna karşılık Dewey, insan esasen kendi en yüksek iyisine yönelmiş ahlâkî ve sosyal bir varlık olarak ele alındığı takdirde, o zaman geleneksel dinlerin bilimsel epistemolojik metodolojiye alternatif bir bilgi edinme metodu takdim etmesinden bahsedilemeyeceği düşüncesindedir. Çünkü Dewey, bir objenin ya da varlığın zihin için bir hakîkat olarak var olduğunu öne süren bir inanç ile insana onun davranışlarını etki altına alan ahlâkî ya da sosyal bir hedef, gaye, amaç veya ideali empoze eden bir inanç arasında büyük bir farklılık görmektedir. Ve görünüşe göre onun insanlarda ahlâkî inançlarla aynı fonksiyonu gördüğüne inandığı kendi dini inanç modeli ile geleneksel ya da tarihsel dinlerin empoze ettiği dini inançlar arasında ayrım yapmasına zemin hazırlayan da bu farklılıktır.[94]

Dewey, geleneksel ya da tarihsel dinler tarafından empoze edilmiş dini inançları tamâmen soyut ve fizik-ötesi bir inanç türü olarak görmektedir. Çünkü bu inançların içerdiği önermeler, bilgisine bilimsel araştırma metotları vasıtasıyla ulaşılamayan şeylerin varlığını öne süren önermelerdir. Üstelik bunlar, yukarıda da

---

[92] Dewey, a. g. e., s. 120-121, 127-128

[93] Dewey, Experience and Objective Idealism, *The Philosophical Review,* Volume 15, Issue 5 (Sep., 1906), s. 473-474; Dewey, The Control of Ideas by Facts II, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 4, Issue 10 (May 9, 1907), s. 257-258; Dewey, The Control of Ideas by Facts III, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 4, Issue 12 (Jun. 6, 1907), s. 319

ifade ettiğimiz üzere, dindar kesim tarafından, insanın bilişsel aktivitesine ortalama insan zihninin süreçlerinden daha farklı bir süreç vasıtasıyla hizmet eden ve bu suretle gerçeklere ulaşmanın bilimsel araştırma ve bilgi edinme metotlarından daha farklı bir metodunu takdim eden bir inanç türü olarak düşünülmektedir.[95]

Dewey, buna şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü bu önermeler, Dewey'e göre, ampirik yeterlilik standartları bir ölçüde karşılanmış olsa dahi yine de mantıklı ve tutarlı bir delilden yoksun şeylerin varlığını öne sürmektedir. Ve Dewey'den, geleneksel dinlerin tecrübe ile sâbit olduğunu iddia ettikleri (ancak Dewey'in mantıkdışı bir karakteristik arz ettiğine inandığı) bir şeyin varlığını kabul etmesi beklenmemelidir.[96]

Öte yandan Dewey'in kendi dini inancı ise, insanların pratik hayatını ahlâkî ya da sosyal bir hedef, gaye, amaç veya ideal vasıtasıyla etki altına alan bir inanç türünü ifâde etmektedir. Dewey'i ilgilendiren, bir inancın teorik değil pratik etkileri ve sonuçlarıdır. Bu sebeple o, dini inancı insanların davranışları üzerindeki somut etkilerinden hareketle değerlendirme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla Dewey'in dini inancı da insanın davranışlarına rehberlik eden bir inanç türü olarak görülmelidir.[97] Dewey'in bu düşüncesi, onun, insanın zihinsel, aklî ya da soyut diyebileceğimiz yeti ve melekelerine öncelik veren idealistlerin aksine onun pratik yeti ve melekelerine öncelik verdiği düşünüldüğünde kanaatimizce çok da şaşırtıcı olmayacaktır.

Sonuç olarak Dewey'in, insanı, bir benzetme ile ifade etmek istediğimiz takdirde, idealistlerin aksine, her şeyi anlamaya gücü yeten, önceden programlanmış ve dolayısıyla asla yanılmayan bir robot olarak kabul etmediği açıktır. Aksine o, insanların elde ettikleri ampirik delillerin dahi karmaşık veya tutarsız bir görünüm sergileyebildiğini ve onları hatâya sürükleyebildiğini ileri sürmektedir. Kısacası buradan çıkan sonuç şudur: Dewey, insanların elde ettikleri verileri yorumlama tarzlarının hiçbir mutlak oluşum tarafından önceden tayin edilmemiş olduğunu

---

[94] Ernst Moritz Manasse, Moral Principles and Alternatives in Max Weber and John Dewey I, *The Journal of Philosophy,* Volume 41, Issue 2 (Jan. 20, 1944), s. 46-48
[95] Dewey, *A Common Faith*, New Haven Yale University Press, 1991, s. 1-2
[96] Dewey, a. g. e., s. 3-5

düşünmekte ve bu sebeple hiçbir apriori bilgi kalıbı teorisini kabul etmemektedir.[98]

İşte bu mutlak kesinliğin yokluğunda insanlar, Dewey'e göre, ancak tercihlerde bulunabilir, bu tercihler doğrultusunda karar verebilir ve ancak bu suretle ortaya çıkan inançlarından kaynaklanan fiillerini ortaya koyabilir. Bu sebepten dolayı, ahlâkî bir varlık olarak kendi en yüksek iyisine ulaşmak isteyen insan doğal ya da sosyal güçlerle savaşmak yerine aksine onlarla işbirliği yapmak zorundadır. Bu işbirliğinin şartı ise, Dewey'e göre, onun, geleneksel dinlerin empoze ettiği dogmaları bir yana bırakması ve ahlâkî ya da Dewey'in ahlâkî inançlarla özdeşleştirdiği dini inançlarını doğal ve sosyal koşulları göz önünde bulundurarak revize etmesidir. Yani Dewey, bu inançların şekillenmesi sürecinde insan iradesine de aktif bir rol tanımaktadır. Çünkü bu inançlar, her hayat tecrübesinde içkin inançlardır. Dewey'in bu savunusundan çıkan sonuç kısaca şudur: Ahlâkî ve dini inançlar, karakteristiklerine insan tecrübesi esnasında kavuşmaktadır.[99]

İşte bu sonuç, bize, Dewey'in, geleneksel dinlerin aşkın bir varlık tarafından vahyedilmiş mutlak ve değişmez ahlâkî ve dini inançlar fikrine rağbet etmediğini göstermektedir. Çünkü Dewey, mutlaklık ve değişmezliği hem felsefî hem dini çevrelerde taraftar toplamış olmakla birlikte yanıltıcı idoller olarak görmektedir.[100]

2 – Sosyal İnanç

Dewey'in, dini inançları insan davranışları üzerindeki somut etkilerinden hareketle değerlendirme yoluna gittiğini ifade etmiştik. Peki o, doğru bir dini inançtan insan davranışları üzerinde ne gibi bir somut etki yaratmasını beklemektedir? Dewey'in dini inancı, mutlak ve aşkın bir varlığı konu alan bir inancın aksine, doğa güçlerine ilave olarak çevremizdeki insanlarla da işbirliği

[97] Dewey, a. g. e., s. 8-10
[98] Bertrand Russell, Professor Dewey's "Essays in Experimental Logic", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Volume 16, Issue 1 (Jan. 2, 1919), s. 14-15, 23-24
[99] Dewey, The Evolutionary Method As Applied to Morality: I. Its Scientific Necessity, *Philosophical Review 11*, (1902), s. 120-122; Howard L. Parsons, Dewey's Religious Thought: The Challenge of Evolution, *The Journal of Philosophy*, Volume 58, Issue 5 (Mar. 2, 1961), s. 113-115
[100] Dewey, Common Sense and Science: Their Respective Frames of Reference, *The Journal of Philosophy*, Volume 45, Issue 8 (Apr. 8, 1948), s. 198-199, 206-208

yapmak suretiyle idâme ettirilmeye çalışılan ortak bir yaşantının ideal bir arzunun ya da amacın realize edilmesi doğrultusunda sahip olduğu imkan ve faziletleri konu almaktadır. Bu inanç, esasen, doğa güçleri ile insânî güçlerin uyumlu bir bütünleşmesinin ya da işbirliğinin gerçekleştirilmesine hizmet etmelidir.[101]

Öyleyse Dewey, ahlâkî ya da dini inançları, aslında, insanları çevresel güçlerle bütünleşme duygusuna götüren inançlar olarak görmektedir. Çünkü Dewey'in *inanç konusundaki değerlendirmelerinde her kapı, sonuçta, bu bütünleşme duygusunu ifâde eden 'sosyal inanç'a çıkmaktadır.* Yani Dewey, *ahlâkî ya da dini olsun bir inancın geçerliliğini, aslında, onun insanları söz konusu bütünleşme duygusuna ve nihâyetinde sosyal inanca yönlendirmekteki başarısına göre değerlendirmektedir.*[102]

Sonuç olarak, dini inancın Dewey'in bütünüyle reddedeceği bir mefhum olmadığı açıktır. Bununla birlikte Dewey'in, onu, revize edilmesi gereken bir kavram olarak gördüğü de âşikârdır. Çünkü geleneksel dinlerin dikte ettiği ve bazı bilişsel iddialarda bulunan dogmatik inançlar, gördüğümüz kadarıyla Dewey nazarında faraziyeden öteye gidememiştir. *Nitekim Dewey, geleneksel dini inançların bilişsel iddialarından kendisini soyutlamış ve bu inançları fonksiyonları bakımından ahlâkî inançlarla özdeşleştirmek suretiyle onları insan davranışı üzerindeki somut etkilerinden hareketle değerlendirme yoluna gitmiştir.*[103]

Öte yandan Dewey'in, dini inancı, bu suretle, James'in aksine, tam anlamıyla düşünceden önceki bir şuur hâli ile özdeşleştirmediği de ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce o, bu inancı, kendi en yüksek iyisine ulaşmak için çabalayan insanın kendi doğal yeteneklerine ve yaratıcılığına duyduğu derin güven duygusu temelinde şekillenen bir inanç olarak görmektedir. Bununla birlikte bilim, evrim süreci çerçevesinde insan ile çevresi arasındaki karşılıklı etkileşimi ve insanın bu çevreye dâir algısını belirleyen bu dünyanın yeni sırlarını keşfetmeye devam ettikçe, yeni

---

[101] Parsons, a. g. e., s. 115-116
[102] Dewey, *A Common Faith*, s. 9-12; Parsons, a. g. e., s. 115-116, 118
[103] Dewey, The Evolutionary Method As Applied to Morality: 1. Its Scientific Necessity, s. 107-109; Parsons, a. g. e., s. 115-118

bilgilerin ve dolayısıyla yeni ahlâkî ve dini inançların da ortaya çıkması kaçınılmazdır. *Yani ahlâkî ya da dini inançlar, Dewey'e göre, gelişen ve dolayısıyla değişen ve değişmeye devam edecek olan inançlardır.*[104]



[104] Dewey, *A Common Faith*, s. 64-67; Parsons, a. g. e., s.115-119

II. BÖLÜM

DİNİ TECRÜBE VE BİLİM

Klasik pragmatistler ne dini tecrübe hakkında konuşmaktan kaçınmış, ne de insanın bu tecrübe gibi bazı sıradışı tecrübelerinin dini terimler bağlamında izah edilmesine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte onların dini tecrübenin epistemolojik temeline dair ortak iddiası, ileride ayrıntısıyla ele alacağımız üzere, kanaatimizce şudur: *Şâyet yaşanmış dini tecrübeden hareketle bilişsel bir iddia ortaya atılmışsa, o zaman diğer tecrübe sahalarında yürürlükte olan kriterler ve yasalar dini tecrübe sahasında da aynen yürürlüğe konmalıdır.*

Klasik pragmatistler, öte yandan, her dini söylemde olduğu gibi geleneksel dinlerin dini tecrübeye dâir söylemlerinde de pragmatik bir boyutun mevcut olduğu inancındadır. Bu sebeple onlar, örneğin dini tecrübenin Tanrı'nın var olduğuna dâir bilişsel iddialarının modern bilimsel epistemolojik metodoloji tarafından geçersiz kabul edilmesi sebebiyle, bu iddialara bilimsel temellerini insanlara pozitif faydaları bağlamında kazandırmaya çalışmışlardır.

A – DİNİ TECRÜBENİN 'SEVGİ YASASI' TEMELİNDEKİ BİLİMSEL İZAHI

Peirce'ın din felsefesi, kanaatimizce, onun felsefenin başlıca amacı hakkındaki fikirleri gözönüne alındığı takdirde daha kolay değerlendirilebilir. Peirce, kendi felsefesini, bir fizikçi ve mantıkçı sıfatıyla daha önceki filozoflar ile bilim adamları tarafından ortaya koyulmuş her türlü bilgiden faydalanmak suretiyle, bilimsel bilgi metodlarının elverdiği ölçüde, yeni bir dünya görüşü inşâ etme

gayesini güden bir teşebbüs olarak tanımlamıştır.[105] Ve bu tanımla Peirce, bilim felsefesinin de öncüsü olma sıfatıyla, bizlere, pozitif bilimsel bir düşünsel arkaplana sahip olduğunu da yeteri kadar göstermiştir. Onun, felsefeyi, matematik ve fizik bilimlerle birlikte teorik bilim kategorisine sokması da kanaatimizce bu sebepledir. Çünkü o, felsefesini genel-geçer bilimsel kaidelere aykırılık taşımayıp mantık yasalarında temellenen bir araştırma olarak nitelemekte ve bu yasalara uygun akıl yürütmede bulunmayan kişinin bu felsefeyi anlamakta yetersiz kalacağını ileri sürmektedir.[106]

Peirce, bu sebeple, skolastik felsefeyi de çocuksu bir felsefe olarak nitelemiştir. Çünkü bu felsefe, kalifiye bir bilimsel eğitimden yoksun kişiler tarafından sistematize edilmiş bir felsefedir. Ve bunlar, Peirce'a göre, sözkonusu eğitimin de eksikliğiyle, felsefelerinin konusunu sadece dini ya da ahlâkî konularla ilgili pratik uygulamalarla sınırlandırmış olmakla ciddî bir yanlışa düşmüşlerdir.[107]

Ancak Peirce, felsefeyi teorik bir bilim olarak nitelerken, onun doğa bilimlerinin her prensip ve ilkesiyle tam anlamıyla uyum içerisinde olması gerektiği düşüncesinde de değildir.[108] Çünkü gördüğümüz kadarıyla o, bazı konularda pozitif bilimlerle çelişik disiplinler olarak telakki edilen din ve ahlak sahalarında felsefe yapılamayacağını ileri sürmemiştir. Aksine, felsefe, ortalama her insan tecrübesinden faydalanan bir disiplin olmalıdır. Dolayısıyla buna dini tecrübe de dahildir. Ancak bu, bilimsel keşif ve verilere de hakkını teslim etmek ve her konuda gelişim ve değişime imkan tanımak kaydıyla sağlanmalıdır.[109]

1 – Sosyal İçerikli Benlik

Peirce'ın, bu bağlamda, din ve ahlak sahalarında felsefe yaparken, aynı zamanda, modern bilimin keşfi evrim sürecinin Peirce felsefesi üzerindeki tesirinin

---

[105] Roth, S. J., a. g. e. s. 137
[106] Roth, S. J., a. g. e., s. 137
[107] Roth, S. J., a. g. e., s. 138
[108] Roth, S. J., a. g. e., s. 138
[109] Roth, S. J., a. g. e., s. 138

iki farklı ifadesi olarak kabul edilebilecek 'sineşîzm' ve 'agapîzm' adlı teorilerinden de ilham almış olduğu görülmektedir. Bu teoriler, dini tecrübeyle kalmayıp, Peirce'ın ortalama her insan tecrübesi hakkındaki genel fikrini dahi etkilemiş gibi görünmektedir. Bu durumda, ilk olarak onun sözkonusu teorileri referans almak suretiyle tecrübedeki ben-sen ikilisi hakkında nasıl bir fikir ürettiğini, yani ne tür bir benlik teorisi geliştirdiğini incelemekte fayda vardır.

Peirce'ın 'sineşîzm'i, tekil ve bireysel bir varlığı kendi başına bir varlık olarak kabul etmekle birlikte onu diğer varlıklarla ilişkisinden tamâmen soyutlanmış bir varlık olarak görmemektedir. O, bireysel bir varlığı evrenin bir ölçüde ayrık ama evrendeki diğer varlıklarla ilişkisi tamâmen sona ermeyecek bir parçası olarak kabul ediyor görünmektedir. Daha doğrusu o, tekil ve bireysel her varlığı, diğer varlıklarla ilişkisinden tam anlamıyla soyutlanma imkanına sahip olmaması nedeniyle, dâimâ bir bütünün parçası olarak görmektedir.[110]

Öyleyse 'sineşîzm'in, Peirce'ı, tekil ve bireysel bir varlık olarak benliğin kendi gerçekliği dışındaki herşeyden tamâmen izole bir varlık olduğu ya da onun öteki benliklerle hiçbir ilişkiye sahip olmadığı gibi bir düşünceden alıkoyacağı açıktır. Bu sebeple, benliğin kişinin çevresindeki herşeyle ve dolayısıyla öteki benliklerle her türlü ilişkisini kapsayan bir bütünlüğe sahip olduğu fikri Peirce'ta karşımıza yadsınamaz bir gerçek olarak çıkmıştır. Kanaatimizce, Peirce'ın bu görüşü, onun, tecrübe esnasında öteki benliklerle çeşitli düzeylerde gerçekleştirilen veri alışverişinin benliğin oluşmasındaki en önemli etkenlerden birisi olduğuna dâir kanaatinde temellenmektedir. Nitekim, bu doğrultuda Peirce'ın benlikten sık sık sosyal içerikli bir karakteristiğe sahip bir varlık olarak bahsetmesi de oldukça dikkat çekicidir. Çünkü benliğin başlı başına bir varlık olarak ortaya çıkması, her benliğin mâhiyetinin tecrübe esnasında öteki benliklere taşmasına ve bu sâyede bu benliğin öteki benliklerde temsil edilmesine bağlıdır. Öyle ki aslında her benlik, Peirce'a göre, varlığını öteki benliklere borçludur.[111]

---

[110] Peirce, *Collected Papers,* Vol. 6, s. 117-118, 122
[111] Peirce, a. g. e., s. 117-122

Öyleyse Peirce'ın, benliği, soyut ve dolayısıyla fizik-ötesi bir evrensel bütünlüğe sahip bir gerçeklik olarak ele aldığı açıktır. Ancak dikkatimizi çeken nokta ise, onun insan tecrübesinin kapsamını sâdece bu dünya realitesi ile sınırlandırmamış olmasıdır. Çünkü benliğin bu dünya hayatında bir şekilde başlamış olan gelişimi, ona göre, öteki dünya hayatında tamamlanacaktır. İşte bu suretle Peirce, kanaatimizce, yaşanmış dini tecrübeden hareketle ortaya atılmış bir Tanrı fikrine de açık bir kapı bırakmış olmaktadır. Çünkü o, benliğin öteki benliklerle ilişkisinden bahsederken, aynı zamanda kişinin dini tecrübesi esnasında ilişki kurduğuna inandığı öteki bir benlik olarak Tanrı ile ilişkisinden de bahsetmektedir. Öyle ki o, sonunda, kişinin benliğinin gelişimine pozitif yönde katkı yapan en önemli unsurlardan birisinin de, onun dini tecrübesi esnasında Tanrı ile kurduğuna inandığı bu ilişki olduğunu dahi öne sürmüştür. [112]

2 – Kozmolojik Delil

Peirce'ın, dini tecrübe kaynaklı Tanrı inancını insanların gelişiminde gösterdiği somut katkılardan hareketle ele alması, onun bu inancı pragmatik bir temelde değerlendirmek istediğini göstermektedir. Nitekim Peirce'ın, dini tecrübe esnasında bir iletişim ya da ilişki kurulduğuna inanılan Tanrı'nın varlığının modern bilimsel kriterlere uygun epistemolojik bir temellendirmesinin yapılamayacağının farkında olduğuna da dikkat çekmemiz gerekir.[113] Ancak gördüğümüz kadarıyla bu, onu, Tanrı'nın varlığını, mâhiyetinin insan zihni tarafından kısmen anlaşılabilirliği fikrinden hareketle, metafizik bir bağlamda değerlendirmekten de alıkoymamıştır. Şöyle ki:

Peirce'ın, Tanrı'nın var olduğu hipotezini delillendirmeye çalışırken örneğin uçsuz bucaksız gökyüzünü, hayvanların şahit olduğumuz sıradışı içgüdülerini ve bir mûcize olarak kabul ettiği insan zihni fenomenini gözönüne aldığını görmekteyiz.[114] Çünkü bunlar, Peirce'a göre, evrenin, var oluş sebeplerini mekanik felsefenin açıklamakta yetersiz kalacağı ve dolayısıyla ancak ya şans veya tesadüf faktörüne ya

---

[112] Peirce, a. g. e., s. 338-339
[113] Peirce, a. g. e., s. 326-327, 337-338
[114] Peirce, a. g. e., s. 345

da Tanrı faktörüne dayanarak açıklanabilecek bazı sıradışı unsurlarıdır.[115] Peki Peirce, bu unsurların varlığını Tanrı'nın varlığının ispatı yönünde ne gibi bir delil olarak kullanmıştır?

Bütünün parçaları arasında vuku bulan ilişki ve etkileşimlerin doğal sonucu, Peirce'a göre, bu parçalar arasındaki sürekli ve gelişen bir birlik, bütünleşme ve uyumdur. İşte, 'sineşîzm' kökenli bu fikrinden hareketle o, bütünü temsil eden evrenin parçaları olarak insan zihni ile dış dünya varlıkları arasında ortak aklî ve duyusal bir birliğin veya uyumun sürekliliğini varsaymanın kaçınılmaz olduğu sonucuna varmıştır. Nitekim, her ne kadar tekil ve bireysel bir varlık olsa dahi insan zihninin dış dünyada gözlemlediği varlıklar ile bazı ilişki ve etkileşimlere sahip olması kaçınılmazdır. Ve bu ilişki ve etkileşimler vasıtasıyla dış dünyaya giderek daha fazla uyum gösteren insan zihni, bu sâyede, Peirce'a göre, dış dünyadaki varlıklar ve hâdiseler hakkında akla yatkın makul bir yorum getirme imkanına kavuşacaktır. Daha doğrusu Peirce, insan zihninin bu varlıklar ve hâdiseler hakkında akla yatkın makul bir yorum getirmeye yetkin olduğu hipotezi üzerinde ısrarla durmaktadır.[116] İşte bu yetkinliğe sahip bir varlık olarak dış dünyayı anlamaya ve yorumlamaya çalışan insan onun bilhassa sıradışı unsurlarına dâir düşüncelerle meşgul oldukça, Peirce'a göre, eninde sonunda bir Tanrı'nın varolduğunu düşünmeye başlayacaktır.[117] Açıkçası Peirce, dış dünyaya dâir gözlemlerinden hareket eden insanın eninde sonunda bir Tanrı'nın var olduğu fikrine ulaşacağı fikrini taşımaktadır. Dolayısıyla onun, kendince bir kozmolojik delil geliştirdiğini iddia etmek yanlış olmaz.

Peirce'ın, Tanrı'nın varlığının bilimsel bir ispatını mümkün görmediğini ifâde etmiştik. Bununla birlikte o, Tanrı hipotezi üzerinde mülâhaza etmeye devam eden kişinin onun varolduğu fikrine giderek daha çok ısınacağı kanaatindedir. Kişinin zihni kendisine bir Tanrı'nın hakîkaten var olup olmadığını soracaktır. Ancak Peirce,

---

[115] Peirce, *Chance, Love, and Logic : Philosophical Essays*, Edited and introduced by Morris R. Cohen, Introduction to the Bison Books Edition by Kenneth Laine Ketner, Lincoln University of Nebraska Press, 1998, Bkz. xxii, xxvi
[116] Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6, s. 184-185, 346-347
[117] Peirce, a. g. e., s. 345

sağduyusunun konuşmasına izin verdiği takdirde, bu kişinin, tecrübesi esnasında ilişki kurduğuna inandığı Tanrı'nın var olduğuna inanmaktan kendisini alıkoyamayacağını ileri sürmektedir.[118]

Öte yandan Peirce'ın dini tecrübe konusunda 'agapîzm' adlı doktrininden hareketle geliştirdiğini gördüğümüz görüşü ise ana hatlarıyla kanaatimizce şu şekilde formule edilebilir: Peirce, benlikler arası her olumlu ilişkiye ve tecrübeye aslında yaratıcı bir sevginin, bir sevgi düzeneğinin egemen olduğunu savunmaktadır.[119] İşte bu düzeneği o, insanların en üst düzeydeki gelişimini mümkün kılan bir düzenek olarak görmektedir. Çünkü bu sevgi, Peirce'a göre, evrendeki her varlığın gelişiminin ve evrim sürecinin itici gücüdür. Gelişimini devam ettirebilmek için öteki benliklere ihtiyaç duyan her benlik, en üst düzeydeki gelişimine ancak bu diğer benliklerle sevgiye dayalı ve dolayısıyla daha tatmin edici bir ilişki kurarsa ulaşabilecektir.[120] İşte Peirce, kişinin dini tecrübesi esnasında ilişki kurduğuna inandığı öteki benlik olarak Tanrı'ya duyduğu sevginin de aynı fonksiyonu gördüğü inancındadır. Bu sebeple o, bu sevgi düzeneğinin, başka bir deyişle sevgi yasasının, ilke ve prensibinin, benlikler arası her türlü olumlu tecrübede olduğu gibi dini tecrübeyi de belirleyen en önemli karakteristik olduğunu ileri sürmüştür.[121]

Sonuç olarak Peirce, sevgi yasasına dâir inancı bir dinin olması gereken en önemli karakteristiği olarak görmektedir. Dolayısıyla böyle bir din, esasen sosyal güdülere öncelik veren bir din olacaktır. Çünkü, daha tatmin edici bir gelişim düzeyine erişmek isteyen her insan, Peirce'a göre, öteki benliklere ve Tanrı'ya yönelik sevgi etrafında bütünleşmek zorundadır. İşte bu sebeple, bir dinin aslî vazifesi de onun bu bütünleşmenin gerçekleşmesi doğrultusunda hizmet etmesi olmalıdır.[122]

---

[118] Peirce, a. g. e., s. 317-319, 341-343
[119] Peirce, a. g. e., s. 191-192
[120] Peirce, a. g. e., s. 192-193
[121] Peirce, a. g. e., s. 190-191, 307, 345
[122] Peirce, a. g. e., s. 307

B – DİNİ TECRÜBENİN 'DİN DUYGUSU' TEMELİNDEKİ BİLİMSEL İZAHI

1 – İnanma Tercihi

James ise, modern toplum insanında hem bilimsel hem de dini bilgiyi araştırma ve elde etme doğrultusunda doğal bir dürtünün mevcut olduğunu gözlemlediği iddiasındadır.[123] Üstelik o, bu iki dürtünün insan hayatında gözlemlediğimiz sonuçlarının, yani günümüz insanında şahit olduğumuz pozitif bilim zihniyeti ile dini tecrübe olgusunun ortak bir temelde uzlaştırılabileceği düşüncesindedir. İşte bu uzlaşıya James, pragmatik bir doğruluk teorisi temelindeki yeni bir görüş açısıyla katkıda bulunmaya çalışmıştır. Daha da ilginci o, bir yanda pozitif bilimsel keşif ve gelişmelerden ilham almış naturalizm veya materyalizm ile diğer yanda dini dogmalardan hayat bulmuş aşkın mutlakçılıktan müteşekkil iki uç nokta arasında ihtiyaç duyulan şeyin pragmatik ilke ve prensipler temelinde şekillendirilmiş yeni bir teizm anlayışı olması gerektiği savunusundadır.[124]

James'in, beşerî varlıklardaki dini tecrübe olgusuna, Tanrı inancı temelinde geliştirdiğini gördüğümüz bazı felsefî mülâhazaların akabinde bilimsel bir izah getirmeye çalıştığını görmekteyiz.[125] Nitekim bu maksatla ilk olarak o, günümüzde çoğu insanın karşı karşıya kaldığını düşündüğü bir tercihten bahsetmektedir. Bu tercih, James'e göre üç karakteristiğe sahiptir:

O, kişinin imkanları dahilindeki bir tercih olmalıdır. Örneğin emeklilik çağına gelmiş bir ihtiyarın güreş şampiyonasına katılıp başpehlivan olması yönündeki tercihi, onun için imkanları dahilinde ve olası olmayan bir tercih olacaktır. İkinci olarak ise o, zorunlu bir tercih olmalıdır. Bir uzvumuzu kurtarmak için ciddi ve acılı

[123] James, 'The Present Dilemma in Philosophy', Lecture 1 in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, New York: Longman Green and Co (1907), s. 5-6
[124] James, 'What Pragmatism Means', Lecture 2 in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, New York: Longman Green and Co (1907), s. 31-32; James, 'The Present Dilemma in Philosophy', s. 8, 13
[125] James, 'What Pragmatism Means', s. 31-32; *The Will to Believe*, s. 16

bir operasyon geçirmeyi tercih etmemiz buna bir örnektir. Son olarak da o, bir önceki koşuldan da anlaşılacağı üzere, hayâtî öneme sahip bir tercih olmalıdır.[126]

İşte James, dini tecrübesi esnasında Tanrı ile karşı karşıya kaldığına inanan bireyin Tanrı'nın varlığına inanma ya da inanmama tercihinin, yukarıda saydığımız karakteristiklere sahip bir tercih olduğunu iddia etmiştir. Üstelik o, dini tecrübesi esnasında her bireyin bu koşulları taşıyan bir tercihte bulunma zorunluluğu ile mutlaka karşı karşıya kaldığı inancındadır. Kişinin duyguları, bu tecrübesi esnasında onu Tanrı'ya inanmaya zorlayabilir. İşte James, bu ağır koşulları taşıyan bir tercih aşamasında duygularının etkisiyle Tanrı'ya inanmayı seçen her kişinin bu seçiminde haklı olduğunu savunmaktadır.[127]

2 – İnanma İradesi

James, dini, estetik ya da ahlâkî duyguları, bilimsel bir yargı aşamasında genellikle doğruluğundan şüphe edilmeyen ampirik delillerle aynı doğruluğa sahip bir delil türü olarak kabul etmiştir.[128] Çünkü onlar, somut ve gözlemlenebilir etkilere sahip psikolojik fenomenlerdir. Bu duygular psikoloji başta olmak üzere antropoloji, sosyoloji gibi bilimlerin de konuları arasındadır. Bu sebeple James, estetik, ahlâkî ya da dini inanç, hüküm veya yargılara kaynaklık eden tecrübelerin, ancak sağlıklı-zihinli (healthy-minded) olarak adlandırdığı ortalama insanda cereyân ettiği gözlemlenen psikolojik süreçlerin ışığı altında izah edilebileceğini öne sürmüştür. Çünkü bu psikolojik süreçler dini duyguların, dini duygular dini tecrübenin, dini tecrübe de dini inanç, hüküm veya yargıların kaynağıdır. Dolayısıyla, dini tecrübenin bilimsel ve mantıklı bir açıklaması ancak sözkonusu süreçlerin kaynaklık ettiği dini duygular temelinde yapılabilir.[129] Bu sebepten ötürü James, kaçınılmaz olarak, sağlıklı-zihinli ortalama insanın dini dürtü, arzu ve ihtiyaçlarının, kısacası dini tecrübelerinin oluşumuna kaynaklık eden dini duygularının tümünü bu doğrultuda

---

[126] James, 'What Pragmatism Means', s. 31-33; James, *The Will to Believe*, s. 16-17
[127] James, *The Will to Believe*, s. 3; Dickinson S. Miller, James's Doctrine of "The Right to Believe", *The Philosophical Review*, Volume 52, Issue 1 (Jan., 1943), s. 69
[128] James, 'The Essence of Humanism', Chapter 7 in Essays in *Radical Empiricism*, New York: Longman Green and Co (1912), s. 202-203

gözönüne alınacak birer delil olarak kabul etmiştir. Bu duygular ortalama her iman sahibinde gözlemlenmektedir. Öyleyse bu insanların mistik karakteristikli dini tecrübelerinin dahi bilimsel ve mantıklı bir açıklaması yapılabilir. İşte bu sonuçtan hareketle James'in, kişinin dini duygularının etkinliği altında gerçekleşen dini tecrübesi esnasında ilişki kurduğuna inandığı Tanrı'nın var olduğuna dâir inancı da bu doğrultuda bilimsel izâhı yapılabilecek mantıklı bir inanç olarak kabul ettiği görülmektedir. Şu halde James'in, dini tecrübenin rasyonel ve tutarlı bir izâhını, ancak, 'sağlıklı zihinli' ortalama insanın dini duygularını bu izahta delil olarak almaktan çekinmeyen bir 'teizm' bağlamında mümkün gördüğünü söylemek yanlış olmaz.[130]

Öte yandan, bilimsel keşifler dahi, James'e göre, bilim adamlarının ahenk, düzen, sistem, ilke, prensip, birlik v.b.'ye dâir itkilerinin güdümü altında yürüttükleri araştırma ve faâliyetleri sonucunda gün ışığına çıkmaktadır. *Öyleyse niçin insanın tinsel, ebedi ve ezeli olanın varlığına dair sürekli olarak duyduğu ihtiyaç, fizik evrenin ötesinde aşkın bir varlığın gerçekten de var olduğunun bir işâreti olmasın?*[131]

Kanaatimizce James, bu çıkarımla, Tanrı hipotezinin ampirik bir kanıtını ortaya koyduğu iddiasında değildir. Bununla birlikte o, ampirik kanıt bu noktada şu veya bu şekilde kesin bir hükme varmamıza yardım edemediği zaman da bir inanma hakkımızın sözkonusu olduğunu öne sürmüştür.[132]

Bu, James'in, dini karakteristikli dahi olsa hiçbir tecrübe türünün gözardı edilmemesi gerektiğinden hareketle öne sürdüğü bir iddiadır. Çünkü bilim, James'e göre, dini tecrübe konusunda hiçbir zaman son sözü söyleyemeyecektir. Çünkü o, bize ancak ampirik kanıtlara mukâbil geliştirdiği çıkarımlarla meydan okuyabilir ve ancak bu suretle önerme ya da inançlarımızı çürütebilir. Ancak şâyet sağduyumuz

---

[129] James, *The Will to Believe*, s. 12-13
[130] Bkz. James, *The Will to Believe*, s. 6; Julius Seelye Bixler, Mysticism and the Philosophy of William James, *International Journal of Ethics*, Volume 36, Issue 1 (Oct., 1925), s. 71
[131] James, 'The Essence of Humanism', s. 202-204; James, *The Will to Believe*, s. 6
[132] Miller, a. g. e., s. 69; James, *The Will to Believe*, s. 3

onun çıkarımlarına muhâlif ise, o zaman o bizi iknâ etmekte başarısız olacaktır.[133] Öyle görünmektedir ki James, bilimin doğruluk konusunda asla tâviz vermeyişine serzenişte bulunmakta ve dini tecrübe gibi bazı konularda sezgilerimizin sonuçlarının da bir anlam ve öneme sahip olabileceğini imâ etmektedir.

Sonuç olarak, James'in din duygusu kaynaklı dini tecrübe olgusunu Tanrı'nın varlığına inanma lehinde somut bir gerekçe olarak gördüğü söylenebilir. Onun bu görüşü, Tanrı ile iletişim kurulduğuna inanılan dini tecrübe sürecinde insanlarda gözlemlenen somut bazı etkilenimlerde temelleniyor görünmektedir. Ve bu etkilenimlerin insanlar üzerindeki müspet sonuçları da, James'i, Tanrı'nın varlığına dâir inancın insanların en karmaşık arzu, ihtiyaç ve duygularına dahi yanıt verme kapasitesine sahip bir inanç olduğunu öne sürmeye sevketmiş görünmektedir.[134]

Bununla birlikte James'in, objektif bir delil olarak kabul ettiği din duygusundan hareketle, dini tecrübeyi Tanrı'nın varlığına inanmayı haklı kılan somut bir gerekçe olarak göstermesi, kanaatimizce, yine de nesnellikten yoksun öznel bir kabuldür. Çünkü James'in dini tecrübe hakkındaki açıklamalarını doğru kabul etsek dahi; her ne kadar kendisi bilimsel ve objektif bir temele dayandıklarını ileri sürse dahi; bunlar bize kalırsa ancak öznel, subjektif ve dolayısıyla göreceli doğrulardır. Çünkü dini duygular kişiden kişiye değişebilmekte, değişik dini duygular da muhtelif Tanrı tasvirlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Ancak James bu öngörümüzü haklı çıkartmış ve Tanrı bahsinde ayrıntısıyla ele alacağımız üzere muhtelif Tanrı tasvirlerini kuşatan pluralist bir din anlayışı geliştirmiştir.

Özetle, James'in Tanrı'nın gerçekten de var olduğuna inanma lehinde dini tecrübe olgusu temelinde geliştirdiği bu 'inanma irâdesi' argumanı, doğruluklarının genellikle öznel, subjektif ve dolayısıyla kişiden kişiye değişen göreceli değerlere indirgenebileceğine inandığımız deliller bağlamında sunulmuştur. Ancak

---

[133] James, *The Varieties*, s. 72-73; James, 'The Essence of Humanism', s. 203-204; James, *The Will to Believe*, s. 12

[134] James, a. g. e., s. 16; James, *The Varieties*, s. 64-65

kanaatimizce bu noktada sorun, farklı Tanrı tasvirlerinin varlığının yarattığı ikilem ya da Tanrı'nın gerçekten var olup olmadığı değil, insanın deneyimlediği dini tecrübesinden doğan Tanrı inancının onun müspet gelişiminde herhangi bir katkısının olup olmadığıdır. Zâten James, Tanrı bahsinde de açıklayacağımız üzere, Tanrı'nın varlığının ispatı konusunda, son tahlilde, agnostik bir tavır takınmıştır. Bu durumda, pozitif, somut ve gözlemlenebilir etki ve sonuçları insan hayatının gelişimine faydalı olduğu takdirde, Tanrı'nın var olduğunu öne süren bir hipotez veya inanç pragmatik bağlamda doğru bir inanç olarak kabul edilmektedir.

C – DİNİ TECRÜBENİN 'DİNİ DAVRANIŞ' TEMELİNDEKİ BİLİMSEL İZAHI

1 – Din (Religion) – Dini Olan (Religious)

Dewey ise, dini tecrübe konusunda ilk olarak, 'din' (religion) ile 'dini olan' (religious) arasındaki ayrımıyla dikkat çekmektedir. Burada hedef, isimlerin ve sıfatların farklı kullanım alanlarına değinmektir. Çünkü isimler, Dewey'e göre, tarihsel karakteristikli terimlerdir. Her isim, tarih sahnesinde oynadığı rol, içinde bulunduğu zaman ve mekan bağlamında ele alınmalıdır. Buna karşılık sıfatlar ise, bir varlığın tarihte, günümüzde ya da gelecekte öteki varlıklarda da görülebilecek, zaman ve mekandan bağımsız nitelikleridir. Öyleyse bir 'din', Dewey'e göre, ancak kendi tarihsel bağlamında değerlendirilmelidir. Nitekim geleneksel dinler de, farklı karakteristikli inançlar, doktrinler ve tabiatüstü ve aşkın bir ilahı konu alan bu inanç ve doktrinler etrafında düzenlenmiş muhtelif ritüellerden müteşekkil olmakla birlikte tarihe mal olmuş akımlardır.[135]

Dewey'in dinleri tarihsel karakteristikleri bağlamında değerlendirme yönündeki bu tercihi bizleri doğal olarak şu sonuca götürmektedir: Dewey, tabiatüstülük, aşkınlık ya da kutsallığı dinlerin aslî bir karakteristiği olarak

[135] Horace M. Kallen, Human Rights and the Religion of John Dewey, *Ethics,* Volume 60, Issue 3 (Apr., 1950), s. 169-170; Dewey, *A Common Faith*, s. 3-5, 26-27

görmemiştir. Nitekim 'din' (religion) teriminin önüne koyulan 'bir' (a) belgisiz sıfatı da, dinin insanlarda ancak 'bireysel' bağlamda var olduğunun bir işareti olarak alınmalıdır. Dewey, geleneksel dinlerin her türlü evrensellik iddiasını kabul etmekten uzaktır. Nitekim bilindiği üzere hemen hemen her geleneksel din öğretilerinin evrensel ve genel-geçer bir doğruluğa sahip olduğu iddiasını taşır. İddialarına göre öğretilerinin şumulü bütün insanlığa hitap etmektedir. Dewey'in ise, bu öğretilere ancak kendi tarihsel bağlamlarında bir anlam ve önem atfettiği görülmektedir. Bu da bize, onun hiçbir dinin evrensellik veya genel-geçerlik iddiasını kabul etmediğini göstermektedir.[136] Kişi illâ ki bir din benimsemek istiyorsa, o zaman o tarihsel dini gelenekler arasında bir tercih yapmakla yükümlüdür. Dewey, bunu zorunlu bir tercih olarak görmektedir.[137]

Dewey, tarihsel verilerin ışığında, insanların hepsinin olmasa dahi büyük bir kısmının tarih boyunca bir dini benimsemiş olduğunu kabul etmiştir. Ancak bu kabul, geleneksel dinlerin evrensellik iddialarının bir ispatı olarak alınmamalıdır. Aksine, olsa olsa ancak insan fıtratında dine karşı bir yatkınlıktan bahsedilebilir. Ancak bu yatkınlığın kabulü de, geleneksel dinlerin evrensellik iddialarını kabul anlamına gelmeyecektir. Öte yandan Dewey'in, bu yatkınlığını tatmin etmek isteyen kişiyi tarihsel dini geleneklerden birisini seçme zorunluluğuyla başbaşa bıraktığı da doğrudur. Bununla birlikte onun burada belirli bir dini işaret etmediği görülmektedir. Çünkü her din, dinlerin aşkın ve ilahi bir kaynakta köken buldukları hipotezini tanımayan Dewey'den eşit muamele görecektir.[138]

2 – Dini Davranış

'Din' ile 'dini olan' arasındaki ayrımı gözönüne alındığı takdirde, Dewey'in, dini tecrübeye objektif temelini öznel ve subjektif din duygusu bağlamında kazandırmaya çalıştığını gördüğümüz James'ten farklı bir bakış açısı geliştirdiği görülmektedir. Şöyle ki:

---

[136] David Fott, *John Dewey: America's Philosopher of Democracy*, ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS INC. Lanham, Boulder, New York, Oxford, 1998, s.18-19

[137] Dewey, *A Common Faith*, s. 1-3, 7-9, 26-27

Dewey'de din, kurumsal bir düzenlemeye sahip olmakla birlikte tarihsel ve dolayısıyla kişiden kişiye ve toplumdan topluma farklılık gösteren özel ve subjektif bir inanç ve pratik sistemidir. Bununla birlikte dini olan ise, insan tecrübesinde etkin açık, seçik ve objektif bir davranış türüdür.[139] İşte bu sebeple Dewey, dini olanın, James'in dini tecrübeye dâir izâhındaki din duygusu gibi öznel bir gerçekliğe dayalı açıklamasını kabul etmeyecektir. Nitekim bu iddiamızı doğrularcasına onun, James'in bu îzâhına eleştirel bir yaklaşımda bulunduğu görülmektedir.[140] Çünkü, James'in insandan insana değişir göreceli din duygusu somut ve objektif bir gerçeklikten yoksundur. Dolayısıyla, bu duygunun yerine, bu gerçekliğe sahip 'dini davranış' koyulmalıdır. *Çünkü bir tecrübeyi dini karakteristiğine kavuşturan ya da onun bu karakteristiğini açığa vuran, Dewey'e göre, James'in din duygusunun aksine, bu somut ve objektif davranıştır.*[141]

Peki Dewey, dini davranışı öteki davranış türlerinden, dolayısıyla bu davranışı ihtiva eden dini tecrübeyi öteki tecrübe türlerinden ayırt ederek tanımlamayı nasıl başarmıştır? O, bunun için bu davranış veya tecrübenin insan ve insan hayatındaki somut etkisine veya gözlemlenebilir fonksiyonuna bakmamızın yeterli olduğunu ileri sürmüştür. Şöyle ki:

Dewey, dini fonksiyona sahip tecrübeye örnek olarak bir dini başka bir dine tercih etme deneyimini, yani din değiştirme tecrübesini göstermiştir. Nitekim, geleneksel dinlerin de büyük bir kısmı bünyesinde bu dini tecrübe türünü ihtiva eden birçok hikâye barındırmaktadır. Dewey, benzeri bir tecrübeyi kendisinin de deneyimlediğini ifade etmektedir. Ve bu tecrübesi esnasında o huzur bulmuş, kaybolan kendine güven duygusunu yeniden kazanmıştır. Bu deneyim, Dewey'in hayatında köklü bir düzenlemeye sebebiyet vermiştir. İşte bu düzenleme, bu tecrübenin 'dini fonksiyonu'dur.[142]

---

[138] Dewey, *The Question of Certainty, The Quest for Certainty,* (1933), publ. Capricorn Books, 1960, Chapter II: 'Philosophy's Search for the Immutable'; Dewey, *A Common Faith,* s. 4-5, 7-9
[139] Kallen s. 170-172; Dewey, *A Common Faith*, s. 9
[140] Bkz. Dewey, a. g. e., s. 19
[141] Dewey, a. g. e., s. 8-9
[142] Boisvert a. g. e., s. 155

Bununla birlikte Dewey, tecrübenin dini fonksiyonunun, yani dini tecrübenin insan ve insan hayatı üzerindeki somut etki ve sonuçlarının, kısacası gözlemlenebilir fonksiyonunun tabiatüstü ve aşkın bir varlığın gerçekten de var olduğuna inanmayı haklı kılan ampirik bir gerekçe sayılması olasılığına ise karşıdır.[143] Onun, bu noktada, yine, aksini düşünen James'den farklı bir tavır sergilediği görülmektedir. Çünkü insanın dini tecrübesi veya tecrübesinin dini fonksiyonu hakkındaki yorumları, Dewey'e göre, bu fonksiyonun veya tecrübenin özüne ilişkin, onun özünü yansıtan yorumlar olamaz. Bu yorumlar, kültürel arkaplanımızın ürünleridir. Dolayısıyla, farklı kültürel altyapısı paralelinde her insan dini tecrübesine farklı anlamlar yükleyecektir.[144] İşte bu sonuçtan hareketle Dewey, dini tecrübeyi, bu tecrübenin kendi dinamiklerinden hareketle değil, onun insan ve insan hayatı üzerindeki somut etkileri ve fonksiyonundan hareketle değerlendirmeyi tercih etmiştir. Ancak bu etkilerin sonuçları da kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Örneğin dini tecrübe bazı insanlarda beklenmedik sonuçlar da doğurabilmiş, bu deneyimin kişide yarattığı baskı ters tepmiştir. Çünkü kişide beklenenin aksine ateistik eğilimler gün yüzüne çıkmıştır. İşte Dewey, kişinin bu doğrultudaki tercihine de teistin tercihi kadar olumlu yaklaşmıştır. Dolayısıyla, dini davranış veya tecrübenin gözlemlenen etki ve sonuçlarından, somut varlığından ya da değişken içeriğinden hareketle bu davranış veya tecrübenin konusu olan Tanrı'nın gerçekten de var olduğu sonucuna gitmek, Dewey'e göre, Tanrı bahsinde de ifâde edeceğimiz üzere, hatalı bir çıkarım olacaktır.[145]

Dewey'in kendisinin de yukarıda bahsettiğimiz türden bir tercihte bulunduğunu ifade etmiştik. Bu tecrübesi esnasında o, hayatının sözkonusu devresindeki bazı endişe ve korkularının kaybolmaya yüz tuttuğunu ve bu sâyede huzur bulduğunu ileri sürmüştür. Aynı zamanda o, çevresel güçlerle mümkün olduğunca işbirliği yapmak suretiyle bu güçlerden elden geldiğince faydalanmayı da başarmıştır. Ancak Dewey, bahsi geçen tecrübesine dayandırdığı bu duyarlılığın

---

[143] Dewey, a. g. e., s. 5
[144] Dewey, *A Common Faith*, s. 6
[145] Dewey, What Does Pragmatism Mean by Practical?, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 5, Issue 4 (Feb. 13, 1908), s. 98-99; Dewey, *A Common Faith*, s. 51-54

insanlarda sık rastlanır bir olgu olduğundan da emin gözükmektedir.[146] Bununla birlikte, geleneksel dinler dini tecrübeyi bilimsel epistemolojik metodlara alternatif bir bilgi edinme metodu olarak takdim etmek isterken, bu tecrübenin sonuçlarını kendilerince yorumlamaya çalışmışlardır. Bunun sonucunda da sözkonusu duyarlılığın anlam ve önemi çarpıtılmıştır.[147] İşte Dewey'in modernitenin geleneksel dinleri sekülerleştirme talebine olumlu yanıt vermesinin arkasında yatan ana sebep kanaatimizce onun bu düşüncesidir. Çünkü dini tecrübenin sonuçları, Dewey'e göre, bilimsel bir bakış açısıyla, insan ve insan hayatına katkısının bilimsel analiz ve ölçümü temelinde değerlendirilmelidir. Yani dini tecrübe, aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın var olduğu hipotezinin ispatı yönünde değil, insanlığın gelişimi ve ilerlemesi doğrultusunda gördüğü fonksiyona pozitif bilimsel bir bakış açısı temelinde değerlendirilmelidir.[148]

D – DOĞAL DİNİ TECRÜBENİN BİLİMSEL TEMELLERİ

1 – Düzenleme (Accommodation), Adaptasyon (Adaptation) ve İntibak (Adjustment)

Görüldüğü üzere Dewey, dini tecrübeye bu tecrübenin gözlemlenebilir insan davranışı üzerindeki somut etkilerinden hareketle nesnelliğini kazandırmaya çalışmıştır. Dini tecrübenin fonksiyonu, onun, insan hayatında zorlu yaşam koşullarına daha tatmin edici bir düzeyde uyum sağlamayı mümkün kılan köklü bir düzenlemeye sebebiyet vermesi ve bu suretle insanı bu hayatın risklerine karşı daha hazırlıklı, zorluklarına karşı da daha dirençli kılmasıdır. Öyleyse dini tecrübe, yani Dewey'in deyimiyle tecrübenin dini fonksiyonu, kendisini, insanın bu hayatın risklerine karşı daha büyük bir direnç göstermeye başladığını simgeleyen davranışlar vasıtasıyla ortaya koymaktadır.[149]

---

[146] Boisvert, a. g. e., s. 155
[147] Dewey, *A Common Faith*, s. 1-5
[148] Fott, a. g. e., s.18-20
[149] Howard L. Parsons, Dewey's Religious Thought: The Challenge of Evolution, *The Journal of Philosophy*, Volume 58, Issue 5 (Mar. 2, 1961), s. 116-117; Dewey, *A Common Faith*, s. 13-14

Dewey, 'düzenleme' (accommodation) sürecini, tecrübenin dini fonksiyonuna dair izâhında, 'adaptasyon' (adaptation) olarak adlandırdığı etkin bir süreç ve 'intibak' (adjustment) olarak adlandırdığı pasif bir süreçle ikiye ayırmıştır.[150] Dewey'in, düzenlemeyi, kısaca kişinin bütün varlığının onu çevreleyen doğal ve sosyal koşullar bağlamında şekillendirilmesi olarak gördüğünü söyleyebiliriz.[151] Düzenlemenin etkin süreci olarak adaptasyon ise, insanın imkan, kapasite, yetenek ve yetilerini dış dünya ile daha tatmin edici ve kendi gelişimi açısından daha faydalı bir etkileşim kurma doğrultusunda dış güçlere müdâhele etme maksadıyla kullandığı bir süreçtir. Bu süreçte o, dış güçlere reaksiyon göstermeye ve bu güçleri kendi arzu ve ihtiyaçları doğrultusunda manipule etmeye kalkışmaktadır. İntibak ise, insanın imkan, kapasite, yetenek ve yetilerinin, yani iç güçlerinin dış güçlerin etkisiyle uğradığı değişimi simgeleyen bir süreçtir. Bu, insanın dış güçlerle karşılaşması ve onları tanımasının akabinde bu güçlerin etkisiyle değişim geçirmesiyle târif edilebilecek bir süreçtir.[152]

Bu durumda insanın düzenleme sürecinde tamâmen aktif olmadığı açıktır. Çünkü Dewey, düzenleme sürecinde dış güçlerin etkisiyle aynı zamanda kişinin kendisinde vuku bulan değişimi de gözardı etmemiştir. Nitekim adaptasyon sürecinde dış güçlere onları değiştirmeye yönelik müdâhale etme sözkonusu iken, intibak sürecinde iç güçlerde bir değişiklik sözkonusudur. Dolayısıyla düzenleme süreci, aynı zamanda, bilincin muhtelif güçlerini kapsayan ve somut davranışlar vasıtasıyla gözönüne serilen içsel değişim ve gelişimi de ihtivâ eden bir süreçtir.[153]

Bu durumda Dewey'in, düzenlemeyi, tamâmen irâdî bir değişiklikten çok aynı zamanda dış koşulların da etkisiyle bir bütün olarak varlıkta ortaya çıkan organik bir olgunlaşma olarak gördüğü açıktır. Bu gerçekten hareketle iddiamız şudur: Dewey, intibak ve adaptasyon süreçlerini, yani bir bütün olarak düzenleme

---

[150] Parsons , a. g. e., s. 115-116; Dewey, *A Common Faith*, s. 15
[151] Dewey, a. g. e., s. 15-16
[152] John Herman Jr. Randall, John Dewey:1859-1952, *The Journal of Philosophy*, Volume 50, Issue 1 (Jan. 1, 1953), s. 10-12; Dewey, a. g. e., s. 15-17
[153] Dewey, a. g. e., s. 15-18

sürecini, insanı her yönüyle olgunlaşma yönünde değişmeye iten bir süreç olarak görmektedir. Bu süreç, hem dış hem de iç güçlerde meydana gelen değişimlerle devam etmektedir. Kişi bu süreçte dış güçlerdeki değişikliklere uyum sağlamaya çalışırken aynı zamanda içsel olgunlaşma yönünde de adım atmaktadır.[154]

Öte yandan, bu noktada her hâlukarda bir idealden de bahsetmek gerekecektir. Çünkü her çaba beraberinde bir hedef, gaye veya ideal taşır. Dolayısıyla insanın sözkonusu çabası da bir idealden bahsetmeyi gerekli kılmaktadır. Ancak Dewey, bu ideali, geleneksel dinlerde olduğu gibi Tanrı'ya yaklaşmak veya erişmekle değil, bu dünyada mümkün olan en yüksek gelişim düzeyine ulaşmakla târif edilebilecek bir ideal olarak görmektedir.[155]

2 – Tecrübenin Dini Fonksiyonu

Dewey'in, insanı kendi gelişimi için dış dünya ile mümkün olan en faydalı tarzda bütünleştirmek suretiyle olgunlaştırmayı ve böylelikle onu en yüksek tatmine ulaştırmayı hedef edinmiş bir dini tecrübe teorisi geliştirme çabasında olduğu görülmektedir. Bununla birlikte yine de o, geleneksel dinlerin bu konudaki iddialarının aksine, bu idealin insanlara Tanrı tarafından dikte edildiği varsayımına karşıdır. Aksine bu ideal, Dewey'e göre, insanın hem kendi kapasite, yetenek ve yetilerinin, yani iç güçlerinin, hem de fiziksel ve sosyal çevresini simgeleyen dış güçlerin onun gelişimi yönünde sergilediği imkan ve fırsatları kullanarak ulaşmaya çalıştığı bir idealdir. Kısacası bu ideal, insanın kendisini gerçekleştirme ve geliştirme çabası doğrultusunda belirlediği bir idealdir. Açıkçası Dewey, onun esasen insan kaynaklı, yani antropomorfik bir ideal olduğu düşüncesindedir. İşte bu ideali o, estetik, ahlâkî v.s. gibi diğer tecrübelerde olduğu gibi dini tecrübenin önüne de bir ütopya olarak koymuştur. Nitekim Dewey'e göre insan da yapısı gereği sözkonusu ütopyaya ulaşmak için çabalayan bir varlıktır.[156] İşte bu sebeple Dewey, bu bağlamda olmak üzere, kaçınılmaz olarak, dini tecrübeyi estetik, ahlâkî ya da bilimsel olsun sözkonusu ideal yönünde deneyimlenmiş her tecrübeyle eşdeğerde ele almıştır.

---

[154] Dewey, a. g. e., s. 15-18
[155] Dewey, a. g. e., s. 17-19, 52-53
[156] Parsons, a. g. e., s. 120-121; Dewey, a. g. e., s. 17-20, 52-54

Sonuç olarak Dewey dini inanç konusundaki bakış açısını dini tecrübe konusunda da devam ettirerek ahlâkî tecrübe ile dini tecrübeyi özdeşleştirmiştir. O, her iki tecrübenin de insanda aynı fonksiyonu gördüğünü düşünmüştür. Bu fonksiyon, *tecrübenin dini fonksiyonu* ya da *perspektifidir.* Ancak Dewey'in dini tecrübesini ahlâkî ya da diğer tecrübe türlerinden ayırmak ve tek başına ele almak istediğimiz zaman karşımıza çıkan sonuç da kanaatimizce şudur: *Dewey, dini tecrübeyi, kısaca, benlik ile fiziksel ve sosyal çevresi arasındaki karşılıklı etkileşimle şekillenen doğal bir tecrübe olarak görmektedir.* Dikkat çekmemiz gereken nokta ise şudur: Düzenleme sürecinde hem dış hem de iç güçlerde ortaya çıkan değişiklikler, Dewey'e göre, bilimsel tespiti ve açıklaması mümkün değişimlerdir. İşte bu sebeple Dewey, bu tür değişikliklere yol açma fonksiyonuna sahip bir tecrübe türü olarak gördüğü dini tecrübenin de bilimsel tespiti ve izâhının yapılabileceği iddiasını öne sürmüştür.[157]

E – DİN-BİLİM İLİŞKİSİNİN DOĞAL SONUCU: DOĞAL DİNİ TECRÜBE

Dewey'in dini tecrübe teorisi ile geleneksel dinlerin teorileri arasındaki farklılık, bu dinlerin yukarıda bahsettiğimiz ideali Tanrı'nın şahsında somutlaştırmış olmalarıdır. Çünkü bilindiği üzere geleneksel dinler, Tanrı ile bütünleşmeyi ya da bir olmayı dini tecrübenin nihâî safhası olarak görmektedir. Oysaki Dewey aksini düşünmektedir.

1 – İlkel Din

Dewey'in, kişinin bütün varlığının onun sürekli değişen deneyimleri bağlamında yeniden tertip edilmesini ifâde eden düzenleme sürecinin bir ölçüde insanın imgesel gücüne de dayandığını düşündüğünü ifade etmiştik. İmgelemi ise Dewey, kısaca, bilincin tepkesel güçlerinden birisi olarak kabul etmektedir. Ancak

[157] Parsons, a. g. e. s. 117-119

bu güç, ona göre, sâdece, benliğin dış dünyadaki nesnelerden ayırt ettiği kendi varlığından haberdâr olma sürecine sebebiyet vermez. İmgelemin etkisiyle benlik, aynı zamanda, dini tecrübesi esnasında karşı karşıya kaldığına inandığı başka bir benlikten ya da güçten de haberdâr olur. Çünkü dini tecrübesi esnasında kişi başka bir benliğe uyum sağlamaya çalışır.[158] İşte sorun buradadır. *Sözkonusu olan bu öteki benlik geleneksel dinlerde nasıl tanımlanmıştır?*

Öteki benlik geleneksel dinlerde çok sıklıkla aşkın ya da tabiatüstü bir varlığa dayanarak tanımlanmıştır. Bu tanım ise, Dewey'e göre, geleneksel dinlerin insanı hür bir varlıktan ziyâde kaderi önceden belirlenmiş bir varlık olarak ele almasına yol açmıştır.[159]

Gördüğümüz kadarıyla Dewey, insanın hiçbir dış güce tâbi olmayacağı, veya hiçbir dış gücün insanın imkan ve kapasitesini aşamayacağı, ya da insanın kendi imkan ve kapasitesini aşması sebebiyle tâbi olduğu hiçbir dış gücün var olamayacağı yönünde bir ifâde kullanmamıştır. Aksine, yukarıda da ifâde ettiğimiz üzere o, doğal dış güçlerin varlığını tanımıştır. Nitekim Dewey örneğin melek, cin, şeytan v.s gibi görünmez varlık veya güçlerle muhatap olma iddiasının insanlar arasında yaygın olduğunda da hemfikirdir. Ancak her halukarda o, dini tecrübe esnasında iletişime geçildiği öne sürülen diğer benlik, varlık veya gücün aşkın ya da tabiatüstü bir varlığa, örneğin Tanrı'ya dayalı yorumunun bizlere ilkel bir din modeli sunduğu düşüncesindedir.[160]

2 – Doğal Din

Dewey'in geleneksel dinlere bakış açısının ana teması kanaatimizce şu şekilde dile getirilebilir: Dewey, geleneksel dinlere sosyo-pozitivist bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Çünkü onun bu konudaki temel savunusu şöyledir: İlkel insan, doğal çevresinde karşı karşıya kaldığı dış güçler karşısında o kadar âciz kalmış ve

---

[158] Dewey, a. g. e., s. 16-19
[159] Dewey, One Current Religious Problem, *The Journal of Philosophy*, Volume 33, Issue 12 (Jun. 4, 1936), s. 325-326; Dewey, *A Common Faith*, s. 1-5
[160] Dewey, a. g. e., s. 1, 3-5

korkmuştur ki, bu korku ve korkuya dayalı saygı onda hâkim bir tavır halini almış ve sonunda o kendi tanrısını ve ilahını yaratmıştır.[161] Ancak bu yaratma tarih boyunca da süregelmiş ve böylelikle Dewey'in 'ilkel' terimiyle vasıflandırdığı dini gelenekler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla şâyet kişi farklı dini gelenekler arasında bir tercih yapacaksa, o zaman onun tercihi kaçınılmaz olarak ancak sözkonusu yaratmanın akabinde zamanla sistemleşmiş ve hatta kurumlaşmış ilkel geleneksel dinlerden herhangi birisi yönünde olacaktır. Bununla birlikte Dewey, insanları bu ilkel tarihsel dini gelenekler arasında bir tercih yapma zorunluluğundan kurtarmak için de onlara alternatif bir din olarak 'doğal din'i sunmuştur.[162]

Dewey, ilkel dini geleneklerin dini tecrübe teorilerinin, kişiyi çevresi ile onun gelişimi için mümkün olan en faydalı tarzda bütünleştirmek suretiyle olgunlaştırmayı başaramadığı kanaatindedir. Çünkü bu teorilerde empoze edilen aşkın ya da tabiatüstü ilah tasarımı, Dewey'e göre, insanları bu dünya hayatından soğutmakta, onları daha da fazla gelişmelerine imkan tanıyan dünyevî güçlerle işbirliği yaparak olgunlaşma fırsatından mahrum bırakmaktadır.[163] Bu sebeple bu tasarım, aynı zamanda, gerçek dini inancın, yani Dewey'in dini inancının da önüne set çekmektedir. Halbuki Dewey'in dini inancı, bu dünya hayatının gereklerini layıkıyla yerine getirmeyi insanın daha da fazla gelişmesinin ve olgunlaşmasının tek imkanı olarak almaktadır. Aynı zamanda o, Dewey'in tecrübesinin dini fonksiyonunun da temelinde yatan inançtır.[164]

Dewey, kaynağını geleneksel dinlerden alan ve dini tecrübesi esnasında insana ihtiyaç duyduğu hedef, gâye veya ideali empoze ettiği öne sürülen muhtelif Tanrı tasvirlerine de rağbet etmemiştir. Aynı zamanda o, bu dinlerin bu doğrultudaki bilişsel iddialarına da karşı çıkmıştır. Çünkü Dewey, insanın ihtiyaç duyduğu idealleri Tanrı'nın şahsında somutlaştırmış olduğu düşüncesinden hareketle Tanrı'nın aslında varlığı kanıtlanamayacak ve dolayısıyla antropomorfik ve sembolik bir varlık

[161] Dewey, a. g. e., s. 52-54
[162] Dewey, a. g. e., s. 9-10
[163] Dewey, *One Current Religious Problem*, s. 325-326
[164] Corliss Lamont, New Light on Dewey's Common Faith, *The Journal of Philosophy*, Volume 58, Issue 1 (Jan. 5, 1961), s. 22

olduğu sonucuna varmış görünmektedir. Geleneksel dinlerin bu tasarımları, aslında, insanların iç ve dış güçlerle karşılıklı etkileşimleri sonucunda şekillenmiş tasarımlardır.[165] İşte bu sebeple Dewey, dini tecrübeyi de, hem insan hayatında müspet yönde bir değişim ve gelişime ivme kazandırmaya muktedir dış güçlerin farkında olacak, hem de bu güçlerle en tatmin edici gelişim idealini gerçekleştirme doğrultusunda işbirliği yapmayı empoze edecek bir tecrübe olarak görmek istemiştir.

Özetle Dewey, estetik, bilimsel ya da ahlâkî olsun her tecrübenin dini tecrübe ile aynı doğrultuda fonksiyon görebileceği kanaatindedir. Bu fonksiyon ise, kendisini, insanın değişken hayat koşullarıyla savaşarak varlığını devam ettirme ve daha da fazla gelişme çabasına katkıda bulunan davranışlar vasıtasıyla açığa vuracaktır. Dolayısıyla, bir tecrübenin dini bir fonksiyona sahip olup olmadığı, bu davranışların sonuçlarının bu amaca hizmet edip etmediğinin bilimsel testinin akabinde ortaya çıkacaktır. İşte bu testi aşan davranışlar da, Dewey'e göre, gerçek dini tecrübenin karakteristiklerini açığa vurmaktadır.

---

165 Parsons, a. g. e., 118-119

III. BÖLÜM

BİLİMSEL TEİZM

Dini inanç ve tecrübeyi insan ve insan hayatındaki pratik fonksiyonlarından hareketle değerlendirmek suretiyle yeni bir bakış açısı geliştirmeye çalıştığını gördüğümüz Peirce, James ve Dewey, yani klasik pragmatistler, aynı bakış açısını 'Tanrı' konusunda da devam ettirmişlerdir. Çünkü onlar, Tanrı idesini, ilk etapta, ileride de kapsamlı bir tarzda ele alacağımız üzere, insan üzerinde ancak psikolojik bir fonksiyona sahip bir ide olarak görmüşlerdir. Bunun sebebi ise onların, Tanrı'yı, son tahlilde, varlığı ampirik açıdan kanıtlanamaz ve dolayısıyla mâhiyeti belirsiz bir varlık olarak görmeleridir.

Bu görüş her ne kadar karakteristik bir nominalizme işâret ediyor gibi görünse dahi, kanaatimizce klasik pragmatistlerde tam anlamıyla nominalistik bir düşüncenin hâkim olduğu ileri sürülemez. Çünkü bu pragmatistler, Tanrı idesini ontolojik temelden tamamen yoksun bir metafor olarak ele almamıştır. Evet, bu pragmatistler sınırlı bir varlık olması sebebiyle insanın aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın dolaysız bilgisine sahip olamayacağı düşüncesindedir. Bununla birlikte onlar, 'Tanrı' idesinin insan ve insan hayatında gözlemlenebilir somut etki ve fonksiyonlarından hareketle de, bu idenin, ampirik ispatı zamanla mümkün olabilecek bir realiteyi temsil edebileceğini de ileri sürmekten geri kalmamışlardır. Çünkü bu pragmatistler, insanın varlığını son tahlilde hem kozmik, hem de evrimsel ve tarihsel süreçlere borçlu olduğu düşüncesindedir. Ve Tanrı da, onlara göre, bu süreçlere işlerlik kazandıran varlıktır.

A – EVRİM TEORİSİ IŞIĞINDA TANRI

1 – Hem Sınırsız Hem de Sınırlı Süreç Tanrı'sı

Peirce, Tanrı argumanını tefekkür (musement) sürecine dayandırmıştır. Bu süreci o, insanın dış dünya ile karşılıklı etkileşimi esnasında sahneye koyduğu bir 'Saf Oyun' (Pure Play) olarak adlandırmıştır.[166] Ancak Peirce'ın, Tanrı'nın varlığının ancak böylesi etkileşimler ve dış dünya ile bu etkileşimlerden doğan yakınlaşma sonucunda öne sürülebileceğini iddia etmesinin arkasında yatan sebep ise, kanaatimizce onun, geleneksel dinlerin insanı, Tanrı'yı ve tabiatı birbirine yabancılaştıran dogmalarına karşı gösterdiği reaksiyondur.[167] Aksine Peirce, kişinin tabiatla tefekküre dayalı bütünleşmesi süreci esnasında eninde sonunda bir Tanrı hipotezine ulaşacağı düşüncesindedir. Çünkü evrende, insanda ve diğer varlıklarda gözlemlenen gelişme dürtüsü, Peirce'a göre, ancak Tanrı'nın varlığı gözönüne alındığı takdirde anlam kazanmaktadır.[168]

Peirce, aynı zamanda, Tanrı'ya bir gâyenin de atfedilebileceği fikrindedir.[169] Bu noktada Peirce'ın, 'sineşîzm' ve 'agapîzm' adlı doktrinlerinden ilham alarak geliştirdiği kozmik evrim süreci teorisini Tanrı'nın varlığına dâir argumanı ile uyumlu kılma doğrultusunda çaba gösterdiği görülmektedir. Nitekim, bu suretle ortaya Tanrı'nın sözkonusu evrim sürecine gâyesini kazandıran bir varlık olarak yerini aldığı bir evrim kozmolojisinin çıktığı görülür. Evrim sürecinde kesintisiz bir etkinlik gösteren kozmik realitenin bu etkinliği, Peirce'a göre, Tanrı'nın gâyesini ortaya koymaktadır. Peirce bu etkinliği Tanrı'nın gâyesinin bir sonucu olarak görmektedir. Kısacası evrim süreci, Peirce'a göre, Tanrı'nın gâyesinin açılımıdır.[170]

Bu durumda Peirce'ın, evrim doktrininin yaratıcı bir Tanrı fikriyle tezat oluşturmayacağını düşündüğü açıktır. Aksine bu doktrin esasen böyle bir Tanrı fikrine ihtiyaç göstermektedir.[171] Çünkü varlıkların ve hadiselerin şâhit olduğumuz gelişim süreci esasen Tanrı'nın yaratıcı gücünün etkisi altındadır. Bu sebeple evrim

---

166 C. S. Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6, s. 313; M. L. Raposa, *Peirce's Philosophy of Religion*, Bloomington : Indiana University Press, 1989, s. 125
167 Bkz. Peirce, a. g. e., s. 137
168 Peirce, a. g. e., s. 318-319, 345-346
169 Peirce, a. g. e., s. 110, 318-319
170 Raposa, a. g. e, s. 117-118, 121-122; Peirce, a. g. e., s. 110-111

sürecinde sürekli gelişen ve değişen evren, Peirce'a göre, kaçınılmaz olarak hâlen yaratılış sürecindedir. Öyleyse demek ki Peirce'ın Tanrı'sı yaratıcı bir Tanrı'dır.[172] Çünkü Peirce'ın zihinler birliğinin bir parçası olan zihnimiz, bize, tabiatın onu yaratan ve harekete geçiren, akıl sahibi bir yaratıcısının olması gerektiğini empoze etmektedir.[173]

Bununla birlikte Peirce'ın Tanrı'yı emirlerine itaati buyuran üstün bir kural koyucu olarak görmediği de açıktır.[174] Kanaatimizce Peirce, bu görüşüyle, St. John Gospel'in 'Tanrı sevgidir' ifâdesinden hareketle geliştirdiği 'agapîzm' adlı doktrininin bu noktada da etkisi altında kaldığını göstermektedir. Çünkü bu doktrin, insanın kozmik evrim sürecine gâyesini temin eden Tanrı'ya yaklaşmasını ancak onun yaratıcı sevgiden ilham alan gelişim sürecine katkıda bulunmasıyla mümkün görmektedir.[175]

Öte yandan Peirce'ın Tanrı tasvîrinin sınırsız bir varlığa da delalet ettiği görülmektedir.[176] Bununla birlikte, kanaatimizce Peirce'ın Tanrı'sı aynı zamanda gelişen bir süreç Tanrı'sıdır. Buna sebep olaraksa, onun Tanrı ile *evrensel aklı* ya da *zihni* (Absolute Mind) özdeşleştirmiş olması gösterilebilir. Çünkü Peirce bir yandan Tanrı ile evrensel aklı veya zihni özdeşleştirmekte, ancak diğer yandan da evrensel dahi olsa hiçbir aklın ya da zihnin özünün gelişiminin asla tam olarak tamamlanmamış olduğunu öne sürmektedir.[177] Nitekim Peirce'ın evrimsel kozmolojisinde akılların ya da zihinlerin ancak kısmî bir düzene sahip bir sürekliliğinden bahsettiğini ifâde etmiştik. İşte Peirce, Tanrı'yı, bu zihinlerin veya akılların birliğini simgeleyen evrensel bir zihin olarak tasvir etmiştir.[178]

---

[171] Peirce, a. g. e., s. 110-111
[172] Peirce, a. g. e., s. 110-111, 347-348
[173] Peirce, a. g. e., s. 135-136
[174] Peirce, a. g. e., s. 349
[175] Peirce, a. g. e., s. 203-204, 306-307
[176] Raposa, a. g. e, s. 60
[177] Peirce, a. g. e., s. 105, 348-349
[178] Raposa, a. g. e, s. 38-41, 47-48; Peirce, a. g. e., s. 105

Peirce, zihinlerin birliğini simgeleyen bir Tanrı'nın, bu birlikten ayrık bir zihni simgeleyen Tanrı'dan daha mükemmel bir Tanrı olacağı düşüncesindedir.[179] İşte bu birlikte cereyân ettiğini ileri sürdüğü evrim sürecinden hareketle onun, gelişim ve değişimin Tanrı'nın tabiatının da bir parçası olduğunu savunmak durumunda kaldığı görülmektedir. Bu sebeple Peirce'ın, bu noktada, sınırsızlık ile gelişim sürecini Tanrı'nın şahsında birleştiren bir süreç filozofu hüviyetine büründüğü açıktır.[180]

Diğer yandan, Peirce'ın bu savunusu ile Hegel'in Peirce'ı bu bağlamda bir ölçüde etkisi altına almış olduğunu düşündüğümüz[181] fikirleri arasında bir mukâyese yapmak istediğimizde ulaştığımız sonuçlar şunlardır: Peirce, Tanrı'nın varlığının bilgisine sahip olunması konusunda agnostik bir tavır takınmakta ve onun varlığının bilfiil kanıtlanamayacağını ileri sürmektedir.[182] Bununla birlikte o, Tanrı hipotezini, neredeyse bütün insanların psikolojik ya da pratik gerekçeler sebebiyle benimsemekten kaçamadığı bir hipotez olarak görmektedir.[183] Ancak yine de o, bu hipotezin, insanlara berâberinde bir tercih hakkı da sunduğu kanaatindedir. Çünkü insanlar, bu hipoteze inanmama hakkına da sahiptir. Bu sebeple Peirce, bu hipotezi ancak insanların bu hipoteze inanmaktan yana tavır almaları ve bu suretle bu inançlarının berâberinde getirdiği bazı vazîfeleri yerine getirmeleri sonucunda farklı bir hayat tarzına erişmeleri neticesinde anlam kazanan bir hipotez olarak görmektedir.[184]

Bununla birlikte Peirce, bu anlam kazanma sürecinin farklı Tanrı tasvirlerinin de ortaya çıkmasına zemin hazırladığı düşüncesindedir. Çünkü her insan farklı arzulara ve gereksinimlere sahip olabilir, bu suretle farklı bir hayat tarzı ortaya koyabilir. Bu sebeple, Peirce'ın antropomorfik Tanrı'sının bu farklı arzuların ya da gereksinimlerin rengini alması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Peirce'ın da, insanların

---

[179] Peirce, a. g. e., s. 110-111; Raposa, a. g. e, s. 59-60
[180] Raposa, a. g. e, s. 38-41
[181] Raposa, a. g. e, s. 38, 47-48
[182] Peirce, a. g. e., s. 338-339, 341-342; Hartshorne, A Critique of Peirce's Idea of God, *The Philosophical Review*, Volume 50, Issue 5 (Sep., 1941), s. 516
[183] Peirce, a. g. e., s. 332-334
[184] Peirce, a. g. e., s. 318-319, 345-347; Hartshorne, a. g. e., s. 516-517

irâdî dürtülerinin, duygularının ya da alışkanlıklarının geliştirilen her Tanrı tasvirindeki rolünü inkâr etmediği görülmektedir.[185]

Öte yandan, Hegel'in diyalektik bir süreç temelinde ilerlediğini gördüğümüz kozmolojisinde ise, kanaatimizce hiçbir irâdî dürtüye başlıbaşına bir yer verilmediği söylenebilir. Çünkü Hegel, diyalektik sürecinin zorunlu bir süreç olduğu iddiasındadır. Bu sebepten dolayı, bu süreçte, farklı Tanrı tasvirlerinin şekillendirilmesi esnasında herhangi bir irâdî dürtünün başlıbaşına bir etken olduğunun düşünülmesine imkan tanınmadığını söyleyebiliriz.[186] Dolayısıyla, Peirce'ın Tanrı'sı ile Hegel'in Tanrı'sının bu noktada temelden bir farklılık gösterdiği açıktır.

Nitekim Peirce da, Tanrı'nın gâyesinden bahsederken, bir gâyenin özünde gelişmeyi ihtivâ etmesi sebebiyle Tanrı'ya atfedilemeyeceğini kabul etmek suretiyle bir ikilem yaşamakta,[187] ancak nihâyetinde evrim süreci için kabul ettiği gelişim ve değişimi sözkonusu sürece gâye kazandıran Tanrı için de kabul etmek durumunda kaldığı için, geliştirmiş olduğu Tanrı hipotezinin alışılmadık bir hipotez olduğu îtirâfında bulunmuştur.[188]

2 – Tanrı Hipotezinin Pragmatik Testi

Peirce, yukarıdaki ikilemi aşmak için her Tanrı hipotezinin pragmatik bir teste tâbi tutulması gerektiğini savunmuştur. Çünkü bu test, bu hipotezleri, insanların mümkün olan en yüksek gelişimi açısından ifâde ettikleri değere göre bir değerlendirmeye tâbi tutacaktır.[189] Bu sebeple, Tanrı'ya dâir her arguman, Peirce'a göre, kendisini, evrendeki gelişim sürecini gözardı eden dogmatik bir önerme olarak değil de, aksine, insanların teorik ya da pratik olsun her yönden en yüksek

---

[185] Raposa, a. g. e, s. 57-58; Peirce, a. g. e., s. 328-329; Hartshorne, a. g. e., s. 518
[186] Peirce, a. g. e., s. 204
[187] Peirce, a. g. e., s. 318-319
[188] Peirce, a. g. e., s. 312-313
[189] Peirce, a. g. e., s. 326-328

gelişiminin, yani *summum bonum*'un takviye edilmesine doğrudan katkıda bulunma imkanına sahip bir arguman olarak ortaya koymak zorundadır.[190]

Bunun yanında Peirce, pragmatik testin, her Tanrı argumanının insanın toplumsal ve sosyal gelişime yönelik yükümlülüklerini yerine getirmesi doğrultusundaki katkısını da sınayacağı kanaatindedir. Çünkü Peirce, her Tanrı argumanının ya da inancının, insanlara, mümkün olan en yüksek bireysel gelişim doğrultusunda yerine getirilmesi gereken yükümlülüklerin yanında, toplumun ya da topyekün insanlığın bu doğrultudaki gelişimi yönünde yerine getirilmesi gereken yükümlülükleri de empoze etmek zorunda olduğu düşüncesindedir.[191]

Peirce'ın, dini bir inancın insanların diğer insanlarla ilişkileri hakkında da birşeyler söylemesi gerektiğini düşündüğünü belirtmiştik. Bu sebepten ötürü Peirce, insanın, Tanrı inancının kendisine yükleyeceği vazifeleri tam anlamıyla ancak diğer insanlarla ilişki halinde iken yerine getirebileceği düşüncesindedir. Kanaatimizce burada Peirce, insanın en yüksek değere hâiz gelişiminin sosyal gelişim olduğu fikrinin etkisi altındadır.[192] İşte bu sebeple o, dinin, tam olgunluğuna, skolastik kurumsallaşmayı tercih etmiş olan kiliselerin aksine, ancak sürekli ve kesintisiz bir gelişim gösteren insan topluluklarının bu gelişimine ayak uydurmayı başarmış bir kilise vasıtasıyla erişebileceği düşüncesindedir.[193]

Kanaatimizce Peirce, bu sonuca, parçanın bütün ile ya da bireyin toplum ile süregelen ilişkisinden kendisini hiçbir zaman tam anlamıyla soyutlayamayacağının altını çizen süreklilik (continuity) prensibinden ve bu prensipten esinlenen sineşîzm doktrininden hareketle ulaşmıştır.[194] Çünkü Peirce, sözkonusu prensip ve doktrinden hareketle, bireyin diğer insanlarla süregelen ilişkisinden hiçbir zaman soyutlanamayacağını, çünkü onun aslında her zaman bir toplumun potansiyel bir üyesi olduğunu ileri sürmüştür. Bu sebeple Peirce, bireysel bir çaba sonucunda

[190] Raposa, a. g. e, s. 124; Peirce, a. g. e., s. 191-193
[191] Peirce, a. g. e., s. 191-193
[192] Bkz. Peirce, a. g. e., s. 191-193, 213
[193] Peirce, a. g. e., s. 307
[194] Bkz. Peirce, a. g. e., s. 101-102, 105, 117-118, 134-137, 176-177

ortaya çıkmış ürünleri dahi esasen sosyal içerikli ve bu suretle toplumun ortak amaçlarına hizmet eden ürünler olarak görmektedir. Çünkü birey toplumun gelişimi için doğrudan çabalamasa ya da bu gelişimin önemini yeteri kadar idrak etmemiş olsa dahi, yine de o, Peirce'a göre, aslında, toplumsal veya sosyal gelişim sürecine hizmet etmektedir. Çünkü hiçbirşey yapmasa dahi o, bu sürecin kesintiye uğramasını engelleyen yeni nesilleri meydana getirmektedir. İşte bu sebeple Peirce, bireyin sâdece kendi menfaatine yönelik çabasını dahi toplumsal ve sosyal gelişim sürecine katkıda bulunan kollektif bir aktivite olarak görmektedir. Kısacası Peirce, bireyin her çabasının sonucunu bütün insanlığa mal etmektedir.[195]

Sonuç olarak Peirce'ın evrim sürecini Tanrı ile şu bağlamda ilişkilendirdiği görülmektedir: İnsan bu süreçte zamanla Tanrı'nın ruhu ile giderek daha çok kaynaşmaktadır. Çünkü bu ruh, Peirce'a göre, hem tabiî, hem tarihsel, hem bireysel, hem de sosyal süreçlere yön vermektedir.[196]

Öte yandan Peirce'ın, Tanrı hipotezini, pragmatik sonuçları baz alınarak test edilmesi gereken bir hipotez olarak gördüğü de açıktır. Peirce'ın, bilimsel kriterlere uygunluk göstermeyen bir hipotezin dahi bâzen karşı konulamaz bir inanç olarak benimsenebileceği düşüncesinde olduğunu da ifâde etmiştik. Nitekim Peirce'ın, Tanrı hipotezi sözkonusu olduğunda da, bu hipotez üzerinde derinlemesine düşünüp taşınan bir kişinin ondan etkilenmesinin ve bu suretle Tanrı'nın varlığına inanmasının kaçınılmaz olduğu sonucuna vardığı görülmektedir. Üstelik o, bu kişinin, Tanrı inancının bu sürekli gelişen, değişen ve istikrarsız dünya hayatında kendisine sağladığı avantajları da gördükçe, bütün hayatını bu inancın gerektirdiklerini yerine getirme doğrultusunda şekillendireceği iddiasındadır. Çünkü Tanrı hipotezi, aslında, insanların hem teorik hem de pratik gelişimine katkıda bulunan dini tecrübeye kaynaklık eden hipotezdir.[197]

---

[195] Peirce, a. g. e., s. 176-177, 213-215
[196] Raposa, a. g. e, s. 49-52
[197] Peirce, a. g. e., s. 312-313, 318-319

Kısacası Peirce'ın, bizlere, summum bonum öğretisinden ve bilimsel verilerin ışığında geliştirdiği evrimsel kozmolojisinden hareketle farklı bir Tanrı teorisi sunduğu açıktır. Çünkü Peirce, Tanrı'nın yaratıcılığının sona ermemiş olduğunu, dolayısıyla yaratılışın tamamlanmamış olduğunu ve hâlen devam ettiğini ileri sürerken, aslında, bir yönüyle sınırsız, bir yönüyle de evrende içkin bir Tanrı'ya inandığını göstermektedir.

B – HEM AŞKIN HEM İÇKİN TANRI

1 – Hassas zihinli (Tender-minded) ile Katı zihinli (Tough-minded) Filozof

James ise, ilk olarak, *hassas zihinli* (tender-minded) ile *katı zihinli* (tough-minded) adını verdiği iki farklı felsefî karakter arasında ayrım yapmaktadır.[198] Görünüşe göre hassas zihinliler ile James, herşeyde birlik ve bütünlüğü aramaları sebebiyle evrensel, genel ve soyut ilkelere sarılan ve bu suretle bu birlik ve bütünlüğü her şeye kâdir olup her şeyi bildiğini ileri sürdükleri bir Tanrı'nın şahsında simgeleştiren monist rasyonalistleri ve idealistleri kastetmektedir. James, bunların, herşeyin bu mutlak varlığın buyrukları tâbirince açıklanması gerektiği inancında olduklarını nakletmektedir.[199]

James, bu felsefî mîzaç türüne örnek olarak Leibniz'i vermiştir. Çünkü Leibniz, James'e göre, bu dünyanın olası dünyaların en iyisi olduğu fikrini temellendirebilmek için, bu dünyada kötülük yapmaları sebebiyle öteki dünyada cehennemde yandıkları ileri sürülen ruhların, aslında, Tanrı'nın ebedî ve ezelî gâyesinin tamamlanmasına hizmet ettiklerini öne sürecek kadar ileri gitmiştir. Öyle ki o, bu lânetlenmiş ruhların, bu suretle, evrenin iyicilliğine katkıda bulunduklarını dahi göstermeye çalışmıştır.[200]

---

[198] William James, 'The Present Dilemma in Philosophy', Lecture I in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking,* New York: Longman Green and Co (1907), s. 4
[199] James, a. g. e., s. 6-8
[200] James, a. g. e., s. 9-10

Buna karşılık olaraksa James, bu dünyanın olası dünyaların en iyisi olduğunu öne sürmek suretiyle Tanrı'yı beşerî varlıklar nezdinde temize çıkarmak isteyen Leibniz'in bu Tanrı tasvîrini reddetmekte ve onun 'lânetlenmiş ruh' ibâresine de karşı çıkmaktadır. Üstelik Leibniz, Tanrı'yı, bu dünya hayatında zorlu imtihanlarla karşı karşıya kalan insanların içinde bulunduğu duruma hiçbir ilgi duymayan bir varlık olarak tasvir etmekte ve James de bunu kabul edilemez bulmaktadır.[201]

Katı zihinliler ile ise James, somut gerçekleri referans almak suretiyle duyu objelerini aşan mutlak bir kural-koyucuya hiçbir anlam ve önem atfetmeyen pluralist ampiristleri ve naturalistleri kastetmektedir. Bunlar, James'e göre, dış dünya hâdiselerini deterministik yasaların belirlediği hâdiseler olarak görmektedir.[202]

2 – İyicilliğin Modeli Olarak Tanrı

Görünüşe göre James, bu karakterlere değinmek suretiyle, zamanının önde gelen felsefe akımlarına meydan okuma gayesini güderek onlara, rasyonalizm ya da idealizm ile ampirizm ya da naturalizmi, yani bir yandaki aşkın mutlakçılık ile öte yandaki katı gerçekçilikten müteşekkil iki aşırı ucu uzlaştıran yeni bir akım olarak pragmatik felsefeyi lanse etmek istemiştir. Çünkü James, rasyonalist, idealist, ampirist ya da naturalist olsun her insanın bir parçası olduğu bu dünyanın kaderine ve gidişâtına yakın bir ilgi göstermek zorunda olduğu düşüncesindedir.[203] Bu sebeple, ilk olarak, James'in Tanrı idesine ahlâkî açıdan atfettiği değeri ele almamız yerinde olacaktır.

James, radikal epistemolojik metodolojisinden hareketle hiçbir etik idenin mutlak ya da değişmez olmadığı savunusundadır. Bu sebeple onun yeni tecrübelerle birlikte ortaya çıkacak yeni idelere de her zaman kapıyı açık tuttuğu açıktır. Nitekim James, ahlak felsefecisinin bu olasılığa her zaman açık olması gerektiği

---

[201] James, a. g. e., s. 10-11
[202] James, a. g. e., s. 6
[203] James, a. g. e., s. 13-14; James, 'What Pragmatism Means' s. 31

düşüncesindedir. Bununla birlikte James'in, yeni idelere kapıyı kapamayı reddederken, öne sürülen her yeni idenin sorgusuz sualsiz benimsenmesine de karşı çıktığı görülmektedir.[204] Üstün bir kural-koyucu olarak Tanrı idesi sözkonusu olduğunda ise, James'in şöyle bir tavır geliştirdiği görülmektedir:

James, insanların dini karakteristikli duyguları dışındaki duygularının onları ahlâkî açıdan sık sık bir kararsızlığa sürüklediğine, ikilemde bıraktığına şâhit olduğu iddiasındadır. Çünkü bir duygu kişiyi bir şeyi yapmaya teşvik ederken, aynı anda başka bir duygu ona aksi yönde baskı yapabilmektedir. Bu sebepten ötürü James, insanların din duygusu dışındaki duygularının onların ahlâkî açıdan yetkinleşmesi doğrultusunda tam anlamıyla güvenilir bir rehber olamayacağı düşüncesindedir.[205]

Aksine bu kararsızlıkların çözümü, dini karakteristikli duygularda kendini gösteren Tanrı idesindedir. Bu görüşüne gerekçe olaraksa James, Tanrı idesinin insanlarda iyicilliğin bir modelini ve yerine getirmeleri gereken ahlâkî yükümlülüklerin kaynağını temsil ettiğine dâir gözlemlerini gösterir.[206] Ancak yine de bir pusulanın iğnesi misali sürekli olarak doğru yönü gösteren hiçbir mutlak ideden bahsedilemez. Çünkü James hem ilâhî sezgilerin varlığını kabul etmemiştir, hem de onun radikal ampirik bilişsel metodolojisi buna izin vermeyecektir. James, radikal bir ampirisist olarak, hiçbir mutlağı kabul edemeyeceğini, ancak test edilmiş hipotezleri benimseyebileceğini, bununla birlikte yeni hipotezlere de her zaman açık olduğunu belirtir.[207]

Öte yandan James, psikolojik verilerin ışığında, insanda, mümkün olan en yüksek gelişimin realize edilmesi amacı doğrultusunda çaba gösterme dürtüsünün de var olduğu iddiasındadır. Ortalama her insan, sahip olduğu bu dürtünün etkisiyle, hayatının herhangi bir devresinde metafizik ya da teolojik idelerin, daha çok da bir

---

[204] James, The Moral Philosopher and the Moral Life, *International Journal of Ethics*, Volume 1, Issue 3 (Apr., 1891), s. 349-350; James, *The Will to Believe,* 1897, s. 12-13; Julius Seelye Bixler, a. g. e., s. 83-84
[205] James, *The Varieties,* s. 16-18, 45-47
[206] James, a. g. e., s. 35-36, 47-48, 49-51
[207] James, 'A World of Pure Experience', Chapter 2 in *Essays in Radical Empiricism,* New York: Longman Green and Co (1912), s. 41-42; James, A World of Pure Experience II, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 1, Issue 21 (Oct. 13, 1904), s. 568-670

Tanrı idesinin etkisi altında kalmaktadır. Aksi takdirde bu kişi evrende kesintiye uğramaksızın süregelen gelişim sürecine mümkün olan en büyük katkıda bulunması için ihtiyaç duyduğu motivasyonu bulamamaktadır.[208]

İşte bu fonksiyonu gören ve insanlara yepyeni perspektifler kazandıran ide Tanrı idesidir. Bu ide, James'e göre, insanları felâketlerle ve trajedilerle cesâretle savaşmaya teşvik etmektedir. Ancak en önemlisi o, insanların sürekli değişen dış dünya koşulları karşısında ihtiyâcını duydukları huzur ve güven hissini karşılamayı ve bu suretle onların bu istikrarsız dünyadaki hayatlarına anlam kazandırma dürtülerine yanıt vermeyi başaran bir ahlak sistemini garanti etmektedir.[209] Sonuç olarak, James'in Tanrı argumanının temelinde yatan fikir kanaatimizce şudur: *Tanrı idesi insanların hayatlarına bir anlam kazandırmakta, bu idenin inkârı ise onları karamsarlığa ve umutsuzluğa sürüklemektedir.*

3 – Aşkın ve İçkin Tanrı

Görüldüğü üzere James, Tanrı'nın varlığının ampirik bilimsel bir ispatını ortaya koyduğu iddiasında değildir. Bununla birlikte o, Tanrı idesinin insanlarda gözlemlediği somut etkilerinden hareketle de bir Tanrı'nın varolduğuna inanmak istemiştir. Üstelik bu idenin insanlar üzerindeki müsbet etkisi de ister istemez onları bir Tanrı'nın var olduğuna inanmak için istek duymaya zorlamaktadır.[210]

Öte yandan James'in Tanrı'sının monistik bir din Tanrı'sı olmadığı da görülmektedir. Aksine James dini çoğulculuktan yana tavır alır.[211] James, bir Tanrı inancına sahiptir. Ancak o, belirli bir dogmayı ya da kurumsal dini benimsememiş olduğunu ifâde etmektedir.[212] Bununla birlikte o, hiçbir kilisenin ya da dinin terki

---

[208] James, Great Men And Their Environment, *Atlantic Monthly,* c. 46, no. 276 (October 1880), s. 441 - 459, Erişim: 24.04.2003, http://cscs.umich.edu/~crshalizi/James/great_men.html

[209] Dickinson S. Miller, James's Doctrine of "The Right to Believe", *The Philosophical Review,* Volume 51, Issue 6 (Nov., 1942), s. 544; James, *The Varieties,* s. 53-54, 64-65

[210] James, *The Varieties,* s. 64-65, 507-508; James, *The Will to Believe,* s. 16

[211] James, 'The Absolute and the Strenuous Life', Chapter 11 in *The Meaning of Truth,* New York: Longman Green and Co (1911), s. 226; Herbert Nichols, The Cosmology of William James, *The Journal of Philosophy,* Volume 19, Issue 25 (Dec. 7, 1922), s. 673

[212] James, *The Varieties,* s. 64

savunusunda da değildir. Çünkü dinlerin, mezheplerin ve akîdelerin çeşitliliğine veya çokluğuna olumsuz bakılmamalıdır. Aksine bu çeşitlilik, insanların farklı ve değişken karakteristiklerinin doğal bir sonucu olarak görülmelidir. İşte bu çıkarımıyla James, kanaatimizce, Tanrı tasvirlerinin çeşitliliğinin bu tasvirlerin antropomorfik yönüne delâlet ettiğine işâret etmiş olmaktadır.[213]

Diğer yandan James'in, bilimsel verilerin ışığında evrende cereyân ettiğine inandığı evrim sürecini de Tanrı'nın yaratıcılığına dayanarak açıkladığı görülmektedir. Çünkü o, kesintiye uğramaksızın devam ettiğine inandığı bu sürecin tabiatta içkin bir Tanrı'yı gerektirdiği inancındadır.[214] Bu da kanaatimizce bize onun aslında sınırlı bir Tanrı inancına sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim James'in, evreni ilk ve son olarak bir defâda yaratmış olmakla insanların içinde bulunduğu duruma hiçbir ilgi göstermediği öne sürülen bir Tanrı tasarımını kendisine yakın bulmadığını ifâde etmiştik.[215] Ancak unutulmamalıdır ki onun, kötülük probleminin sınırsız bir Tanrı tasarımından hareketle çözülemeyeceği inancında olduğu da görülmektedir. *Bununla birlikte James'in, Tanrı'yı, bir yandan, kesintisiz bir gelişim gösteren bu evrende içkin olup onu yaratmaya devam eden sınırlı bir varlık olarak gördüğü açıktır.* Ve bu görüşünden hareketle James, her insanın Tanrı'nın şu meydan okumasıyla karşı karşıya olduğunu ileri sürer: *'Benim yarattığım dünyanın kurtarılması garanti altında değildir, o ancak herkes elinden gelenin en iyisiyle işbirliği yaparsa kurtarılabilir.'*[216]

Bu meydan okumaya karşılık James, bu dünyanın ve insanların kurtuluşu yönünde çaba sarfeden her sağlıklı zihinli insanın, bu meydan okumayı kabul etmek suretiyle bu doğrultuda elinden geleni yapacağı inancını taşımaktadır. Üstelik her ne kadar sınırlı bir varlık olsa dahi Tanrı, James'e göre, yine de insanlardan üstün bir varlık olarak onlara bu çabalarında yardım edecektir.[217] Elbette ki bazıları bu çağrıya

---

213 Bkz. James, 'The Absolute and the Strenuous Life', s. 226-229; Nichols, a. g. e., s. 673, 683
214 James, *The Varieties*, s. 64-65
215 James, a. g. e., s. 72-74
216 James, 'Pragmatism and Religion', Lecture 8 in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, New York: Longman Green and Co, (1907), s. 112; Robert J. Roth, S. J., *British Empiricism and American Pragmatism*, s. 155
217 James, a. g. e., s. 112; James, *The Varieties*, s. 507-508; Roth, S. J., a. g. e., s. 155

uymayacaktır. Çünkü her insan topluluğu içerisinde bu çağrıdan ilham almayan hastalıklı zihinli insanlar bulunabilir. Bunlar, James'e göre, monistik (tek Tanrıcı) bir dinin ya da ahlak sisteminin, herşeyin mutlak ve dolayısıyla her yönüyle sınırsız bir Tanrı'nın tekelinde olduğuna dâir telkinlerinden hareketle kadere teslimiyet göstererek bu dünyanın ne yapılırsa yapılsın kurtarılamayacağını düşünen ve bu suretle rahatlığı seçen insanlardır.[218]

Kanaatimizce James, bu tenkidiyle, kendilerini mistik eğilimlere kaptırmak suretiyle bu dünya işlerinden uzaklaşan insanları hedef almıştır. Buna karşılık o, bu dünyanın ve insanların kurtuluşu yönünde çaba sarfeden her insanın, evrende kesintiye uğramaksızın devam ettiğine inandığı evrim sürecini konu alan bilimsel disiplinlerden mutlaka faydalanmak zorunda olduğunu öne sürmüştür. Çünkü bu değişken ve geleceği büyük ölçüde belirsiz dünyayı insanlar için daha anlaşılır ve anlamlı kılan, pozitif bilimlerin araştırmaları sonucunda elde edilen bilimsel verilerdir. Bu sebeple, yukarıda bahsettiğimiz amaç doğrultusunda çaba gösteren hiçbir insanın, James'e göre, bu verileri gözardı etme lüksü olamaz.[219]

Öte yandan, bu doğrultuda çaba gösteren insanlar bu disiplinlerden faydalanmak suretiyle evrendeki gelişim sürecine katkıda bulunmakla, aslında, Tanrı'nın bir yönüyle hâlen devam eden gelişim sürecine de katkıda bulunmuş olacaktır. Çünkü James, bu disiplinlerin, aslında bir yönüyle evrende içkin bir Tanrı'nın evrim sürecini inceledikleri görüşündedir. İşte bu sebeple James, Tanrı'nın yukarıda bahsettiğimiz meydan okumasına ancak pozitif bilimlerle işbirlikçi bir çabayla yanıt verilebileceği kanaatindedir. Sonuç olarak James'in şu fikri taşıdığı açıktır: *İnsanları bu istikrarsız dünyada tam anlamıyla tatmin edebilecek tek hayat tarzı, hem Tanrı'ya hem de insanlığın kurtuluşuna pozitif bilimlerle işbirliğiyle adanmış bir hayattır.*[220]

Şu halde, James'in Tanrı'sının, bu dünyada, ancak insanüstü bir varlığın insan formuna indirgenmeksizin olabileceği kadar içkin bir Tanrı olduğu söylenebilir.

[218] James, 'Pragmatism and Religion', s. 112-113, 115; Roth, S. J., a. g. e., s. 155
[219] James, a. g. e., s. 112-113, 115; James, *The Varieties*, s. 507-508; Roth, S. J., a. g. e., s. 155
[220] James, 'Pragmatism and Religion', s. 112-113, 115; Roth, S. J., a. g. e., s. 155

Çünkü James, insanların içinde bulunduğu duruma ilgi duymayan bir Tanrı tasarımına îtibâr etmemiş ve bu sebeple içkinliği onun bir karakteristiği saymıştır. Öte yandan gelecek ise insanların bu dünyayı pozitif bilimlerden faydalanmak suretiyle daha anlaşılır kılma çabalarını sekteye uğratabilecek kadar belirsizdir. Tanrı idesi ise, James'e göre, geleceğin bu belirsizliğinin insanlar üzerinde yarattığı psikolojik olumsuzlukların etkisini hafifletme fonksiyonu görmesi sebebiyle bir yönüyle aşkın bir fonksiyona da sahip bir idedir. Bu sebeple James, aşkın olmayan bir Tanrı tasarımına da itibar etmemiştir. *Öyleyse James'in Tanrı'sı, hem aşkın hem de içkin bir karakteristiğe sahip bir Tanrı'dır.*

C – DOĞAL DİN TANRI'SI

Dewey ise her ne kadar insanların kaderini kontrol ettiği öne sürülen görünmeyen bir güç tasarımının insanlar arasında oldukça yaygın olduğunu kabul etse dahi,[221] kanaatimizce ondan, geleneksel dinlere yönelik sosyal pozitivist yaklaşımı gözönüne alındığında, bu tasarımın lehinde ifâdeler sarfetmesi beklenemez. Nitekim o, bu tasarımı, problemli bir kayma sonucunda ortaya çıkmış, ontolojik temelden yoksun bir metafor olarak görmektedir. Dewey, bu kaymanın, insanların bu dünyada kapasitelerini aşan dış güçlerle karşı karşıya kaldıkları gerçeğinden, bu güçlerin insanların kendisine itaatini talep eden aşkın bir varlığa delâlet ettiğinin öne sürülmesine geçişte ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ve bu geçişi o, kabul edilemez bulur.[222]

Dewey, bu geçişin ilk merhâlesini temsil eden dış güçlerin varlığını kabul etmiştir. Ancak o, bu güçlerin delâlet ettiği öne sürülen aşkın varlığın gerçekten de var olduğunu kanıtlayan hiçbir geçerli delilden bahsedilemeyeceği iddiasındadır. Çünkü o, sözkonusu varlık tasarımının tarihsel dini geleneklerin bir faraziyesi olduğu inancındadır. Nitekim bilindiği üzere bu gelenekler, dış güçlerin neden-sonuç

---

[221] Corliss Lamont, New Light on Dewey's Common Faith, *The Journal of Philosophy*, Volume 58, Issue 1 (Jan. 5, 1961), s. 22-23

[222] Howard L. Parsons, Dewey's Religious Thought: The Challenge of Evolution, *The Journal of Philosophy*, Volume 58, Issue 5 (Mar. 2, 1961), s. 118-119

ilişkisinin nihâyetinde aşkın bir varlık olarak Tanrı'ya dayandığını ileri sürmüşlerdir. İşte bu sebeple Dewey, dış güçlerin tarihsel dini geleneklerden ilham alan bu tür tanımlarının hepsine karşı çıkmıştır. Bundan dolayı o, bu güçlerin varlığını ya da neden-sonuç ilişkisini nihâyetinde aşkın bir varlığa dayandıran açıklamaları *teistlerin hatası* olarak görmektedir.[223]

Görünüşe göre Dewey, kendi din teorisini geliştirirken, bazı fikirlerinden istifâde ettiği Spinoza gibi, tabiattan ayrık aşkın bir varlığa başvurma ihtiyâcı duymamıştır. Dolayısıyla Dewey'in, bu dünyanın ya da insan hayatının tabiatüstü ya da aşkın bir kaynağını reddetmiş olduğu sonucuna gidilebilir. Bununla birlikte panteist Spinoza'dan farklı olarak onun, tabiatın var olma ve gelişim yasalarını kendisinde doğal olarak barındırdığını savunmakla, tabiatta içkin bir Tanrı fikrine itibar etmediği de açıktır.[224]

Nitekim, Tanrı'nın varlığının lehinde ya da aleyhinde geliştirilmiş felsefî argumanlar da Dewey'in ilgisini fazla çekmemiş görünmektedir. Bu iddiamıza kanıt olarak onun, evrende cereyân eden evrim sürecini gözler önüne seren modern bilimin ortaya çıkışının, ezelî ve ebedî, mutlak ve değişmez bir aşkın varlığın gerçekten varolduğuna dâir inancı epistemolojik açıdan geçersiz kılmış olduğuna dâir iddiası gösterilebilir. Bu sebepten ötürü Dewey, geleneksel dinler arasında bir uzlaşının sağlanabilmesi için, bu dinlerin hepsinin 'Tanrı' terimini ihraç etmelerinden başka bir çârelerinin olmadığı düşüncesindedir.[225]

Şu halde Dewey'in, geleneksel dinlerin aşkın, tabiatüstü ya da ilâhi bir varlığa yönelik atıflarının tümünü epistemolojik açıdan reddeden dini bir naturalizm anlayışı geliştirmiş olduğu öne sürülebilir. Ancak öte yandan onun, kendi din teorisini geliştirmeye çalışırken sürekli Tanrı'ya atıfta bulunmuş olması da gözümüzden kaçmamıştır. Öyle ki kanaatimizce o, neredeyse teistik bir naturalist filozof yakıştırmasını hakedecek bir tavır sergiler.

---

[223] Parsons a. g. e., s. 118-119
[224] Boisvert, a. g. e., s. 143-144, 149
[225] George Santayana, Dewey's Naturalistic Metaphysics, *The Journal of Philosophy,* Volume 22, Issue 25 (Dec. 3, 1925), s. 675-676, 686, Boisvert, a. g. e., s. 149-150

Kanaatimizce bunun sebebi, aynı zamanda pragmatist bir filozof olarak Dewey'in, geleneksel dinlerin aşkın, tabiatüstü ya da ilâhi bir varlığa yönelik atıflarına epistemolojik açıdan karşı çıksa dahi, yine de bu atıflardan faydalanma arzusu taşımasıdır. Çünkü Dewey, bu tür bir varlığın reddedilmesini, genellikle, insanın kendisini evreni kontrol eden bir güç olarak takdim etme arzusunun takip ettiğini gördüğünü ileri sürmektedir.[226]

Buna karşın Dewey'in naturalizminin ise, insanların, Dewey'in onlarda doğal olarak var olduğuna inandığı mümkün olan en yüksek gelişime ulaşma ideallerini gerçekleştirmeleri doğrultusunda doğal çevrelerinden mümkün olan en iyi tarzda faydalanmaları üzerinde odaklandığı görülmektedir. Bu sebepten ötürü bu naturalizmin, insanların veya dış güçlerin ilahlaştırılmasının yanında aşkın, tabiatüstü ya da ilâhî olana isyân edilmesine de karşı çıktığı görülmektedir. Aksine o, insanların, doğal çevrelerinin, sözkonusu ideallerini gerçekleştirmeleri doğrultusunda onlara sağlaması muhtemel her türlü imkan ve faydaya dikkat çeker.[227]

Dewey, geleneksel dinlerde şâhit olduğu bağlılık olgusunu takdîre değer bulmaktadır. Ancak tahmin edileceği üzere bu dinlerden farklı olarak onun kastı, insanların yukarıda bahsettiğimiz ideale yönelik bağlılıklarıdır. İşte Dewey, hem insanların veya dış güçlerin ilahlaştırılmasının, hem de aşkın, tabiatüstü ya da ilâhî olana isyân edilmesinin, insanların bu ideale yönelik bağlılıklarını zayıflattığı düşüncesindedir. Buna karşılık olaraksa o, aşkın, tabiatüstü ya da ilâhî bir varlığı temsil ettiği öne sürülen ancak kendisinin epistemolojik açıdan reddettiği 'Tanrı' idesinin pragmatik bir fonksiyona sahip olabileceğini öne sürer. Çünkü Dewey, bu idenin, insanları bu istikrarsız dünyada yalnızlık duygusundan ve bu duyguyu tâkip eden ümitsizlikten ve akabindeki isyandan koruyabildiğini gördüğünü ileri sürer. İşte

---

226 Dewey, What Does Pragmatism Mean by Practical?, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Volume 5, Issue 4 (Feb. 13, 1908), s. 91-92

227 George Santayana, a. g. e., s. 687-688; Horace M. Kallen, Human Rights and the Religion of John Dewey, *Ethics*, Volume 60, Issue 3 (Apr., 1950), S. 176-177

bu sebeple o, Tanrı idesinin, aslında, insanların sözkonusu ideallerine yönelik bağlılıklarını pekiştiren bir fonksiyon da görebildiği kanısına varmıştır.[228]

Şu halde, Dewey'in aşkın, tabiatüstü ya da ilâhî olana yönelik bu pragmatik yaklaşımının gerekçeleri kanaatimizce şu şekilde ifâde edilebilir: Dewey'in, evrende gözlemlenebilir bir evrim sürecinin var olduğunu öne süren modern bilimin ortaya çıkışının, ezelî ve ebedî, mutlak ve değişmez bir aşkın varlığın gerçekten var olduğuna dâir inancı epistemolojik açıdan geçersiz kıldığına dâir iddiasından bahsetmiştik. Bununla birlikte o, bu varlığın inkârının, berâberinde, insanın özgürlüğü ve yaratıcılığı üzerindeki aşırı vurguyu getirdiği düşüncesindedir. Bu vurguyu ise Dewey, büyük bir tehlike olarak görmüştür. Çünkü insanların yukarıda bahsettiğimiz idealleri, onların bu vurgudan sıyrılarak doğal ve sosyal güçlerle işbirliğini, çevreleriyle bu idealin gerçekleştirilmesi doğrultusunda bütünleşmelerini gerektirir.[229]

Üstelik, insanın özgürlüğü ve yaratıcılığının gereğinden fazla öne çıkarılması insanların kendi içlerine kapanmalarına da sebeptir. Bu suretle, onların sözkonusu idealleri doğrultusunda çevreleriyle bütünleşmeleri de tehlikeye girer. Sonuç olarak, insanların bu ideallerine yönelik bağlılıkları zayıflamakta, onlar bu ideallerinin gerçekleştirilmesi doğrultusunda göstermeleri gereken çabayı göstermemektedir. İşte bu sebeple Dewey, Tanrı'nın inkârı neticesinde ortaya çıkmış humanistik dinleri, insanın doğal ve sosyal çevresi ile ilişkisini gözardı ettiği zaman sınırlı ve eksik, insanı kendi ibâdet objesi olarak ele aldığı zaman da küstahlık yapan dinler olarak görmüştür.[230]

Buna karşılık Dewey, insanlara, sözkonusu ideallerini gerçekleştirmeleri için dış güçlere, doğal ve sosyal çevrelerine muhtaç olduklarının hatırlatılmasının gerektiği düşüncesindedir. Bu sebepten ötürü o, hem geleneksel teizmin hem de ateizmin, insana bu güçlerden veya çevresinden izole edilmiş veya onlardan üstün bir

---

[228] Dewey, *A Common Faith*, s. 10-11, 51-53, Burrt, a. g. e., s. 411-412;
[229] Dewey, What Does Pragmatism Mean by Practical?, s. 91-92
[230] Dewey, *A Common Faith*, s. 43,53-54, 86; Lamont, a. g. e., s. 26-28

varlık olarak muâmele etmek gibi hatalı bir davranışı paylaştığı inancındadır. Çünkü geleneksel teizm, Dewey'e göre, bağlılığı, evrendeki en üstün varlık olarak gördüğü insanın sâdece Tanrı'ya yönelik bağlılığı ile sınırlamıştır. Ateizm ise, genellikle, hem Tanrı'ya hem de dış güçlere ve çevreye bağlılığı reddeder. Ve Dewey, ateizmin bu ikili inkârını şiddetle tenkid etmiştir. Çünkü o, insanın içinde bulunduğu durumu tam olarak anlamanın, onun, kendi irâdesi dışında gelişen dış güçlere bağlılığını tanımaktan geçtiği düşüncesindedir.[231]

Sonuç olarak Dewey, insanı, karşı karşıya kaldığı dış güçlerden, yaratıcılığından ve pozitif bilimlerden aldığı destekle mümkün olan en verimli tarzda faydalanmayı başaran bir varlık olarak görür. Ancak o, aşkın bir varlık olarak Tanrı'ya dâir inancın insanın bu başarısında oynadığı rolü de gözardı etme niyetinde değildir. Çünkü bu inanç, ona göre, insanın, karşı karşıya kaldığı muhtelif dış güçler karşısında arzu, istek ve ideallerini savunmasında ve bu suretle bu arzu vs. nin gerektirdiklerini yerine getirmesinde ona yardımcı olur. Kısacası Dewey, bilimsel bir bakış açısından hareketle epistemolojik ve ontolojik temelden yoksun bir içeriğe sahip bir inanç olarak gördüğü Tanrı inancına, insanı hayat mücâdelesinde yalnız bırakmaması sebebiyle pragmatik bir değer atfetmiştir.

---

[231] Dewey, a. g. e., s. 51-54

IV. BÖLÜM

DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

A – DİN-BİLİM İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

1 – Bilim Ruhu ve Din

Klasik pragmatistlerin dini geçmişleri onların dini düşünceleri üzerinde yadsınamaz bir etki yaratmıştır. Örneğin, Hristiyanlık dininin bir üyesi olmakla birlikte bu dinin muhtelif mezhepleri arasında yaşanan şiddetli tartışmalardan sıkıldığını ifâde eden Peirce, bu sebeple, geleneksel dinlerin olumsuz bulduğu yönlerine eleştirel bir bakış açısıyla bakmaya başladığını îtiraf etmiştir. Bunun sonucu ise onun, bu dinlerin hem teorik hem de pratik bazı yönlerine karşı takınmış olduğunu gördüğümüz olumsuz tavırdır. Bundan dolayı o, geleneksel dinler ve muhtelif mezhepler arasında cereyân eden tartışmalara sebebiyet verdiğini gördüğü çelişkileri bilimsel bir bakış açısından hareketle yorumlamaya çalışmak suretiyle bu dinler ve mezhepler arasında bir uzlaşı ortamını tesis etmeye çalışmıştır.[232]

Kanaatimizce Peirce'ın bu çabası, bizlere din ile bilim arasında olası bir ilişkinin epistemolojik temellerini de sunması açısından oldukça önemlidir. Çünkü bu çaba, hem dinler arası diyaloğa, hem de din ile bilim arasında olası bir ilişkiye felsefî açıdan nasıl geçerlilik kazandırılabileğini göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

---

[232] J. Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life*, Revised and Enlarged Edition, Indiana University Press / Bloomington and Indianapolis, s. 18-19; Robert J. Roth, S. J., *British Empiricism and American Pragmatism*, Fordham University Press, New York, 1993, s. 190; Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6 s. 305-307

Peirce, aynı zamanda bir bilim felsefecisi olarak, 'bilim' teriminin sözlük tanımının 'sistematize edilmiş bilgi'ye karşılık düştüğünü söyler. Bununla birlikte o, bilimin, kısaca, sürekli gelişen bir doğruluk doktrini şeklinde târif edilebileceğini de düşünmektedir. Bu sebeple bir önceki tanım, Peirce'a göre, aslında 'bilim' teriminin anlamını sınırlandıran bir tanım olacaktır. Çünkü evrim sürecine dayalı bir doğruluk teorisi ve dış dünya tasarımı geliştirdiğini gördüğümüz Peirce, bilimin esasen yeni doğruları araştırma doğrultusunda durmaksızın ilerleyen bir ruha sahip olması gerektiği iddiasındadır.[233]

Öte yandan Peirce, geleneksel dinlerin, durmaksızın ilerleyen bir ruha sahip olması sebebiyle sürekli gelişen ve geliştikçe daha da yetkinleşen bilimin meydan okumalarına karşılık veremedikleri düşüncesindedir. Böylelikle, bu dinler nispeten düşük yoğunluktaki yenilikçi ruhlarını kaybetmeye başlamıştır. Sonuçta, din ile bilim karşıt disiplinler olarak telakkî edilmeye başlanmıştır. Buna sebep olarak Peirce şunu göstermektedir: Bilim sürekli olarak yeni doğruların peşinde koşması sebebiyle ileriye bakan bir disiplindir. Buna karşılık din ise, bilimin tenkitlerinin de etkisiyle, elindekileri muhâfaza etme telâşıyla geçmişini aynen koruma derdine düşen ve bu maksatla geriye bakan bir disiplindir.[234]

Nitekim, dinin toplumsal bir nitelik kazanmasından sonra da, din adamları arasında, o dinin mensupları tarafından benimsenecek ortak akîdelerin hangileri olması gerektiği hakkındaki tartışmalar ortaya çıkmıştır. Çünkü geleneksel dinlerin ihtivâ ettiği karşıt ya da çelişkili akîdeler ve dogmalar insanları ikilemde bırakmıştır. Bu sorunun çözümü teologlara bırakılmış, ancak bilimsel gelişmelerden kısmen ilham alan bu kişilerin ortaya koydukları çözümler de, Peirce'a göre, kiliselerin doktrinleriyle önemli ölçüde farklılık göstermemiştir. O, bu kişilerin dine yeni bir çehre kazandırmaya çalışmaları sebebiyle doğru yolda oldukları kanaatindedir. Ancak Peirce, bunun, onları yanıltıcı mantık tartışmalarına dalmaktan men etmemiş

[233] Peirce, a. g. e., s. 302
[234] Peirce, a. g. e., s. 303

olduğu düşüncesindedir. Sonuç ise, Peirce'a göre, kiliselerin dogmalarından kaynaklanan tartışmaların hâlen devam ediyor olmasıdır.[235]

Buna karşılık Peirce, kendi çözümünü şu şekilde ortaya koymuştur: O, hem geleneksel dinler, hem de din ile bilim arasındaki ihtilâfın çözümü için, dinin ürkekliğini bir yana bırakarak bilimdeki yeni gelişmelerle yüzleşmesinin şart olduğu düşüncesindedir. Çünkü o, hem dindeki hem de bilimdeki gelişmeleri yönetenin 'Tarihin Yöneticisi' yani Tanrı olduğu iddiasındadır.[236] Peirce'ın bu düşüncesi, onun, evrende hâlen devam ettiğine inandığı evrim sürecini Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi ile özdeşleştirmek suretiyle Tanrı'yı aynı zamanda gelişen bir süreç Tanrı'sı olarak empoze etmiş olduğunu hatırladığımız takdirde kanaatimizce çok da şaşırtıcı olmayacaktır. Çünkü Hegel'den de esinlendiğini iddia edebileceğimiz Peirce, evrende cereyan eden her aktiviteye Tanrı'nın ruhunun hâkim olduğunu ileri sürmüştür.[237]

Öyleyse dinadamı ya da bilimadamı olsun doğruluğu takip eden her kişi Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi ile işbirliği yapar. Peirce, sözkonusu aktiviteye iştirak etmenin her insan için en tatmin edici ideal olduğu düşüncesindedir. Bu sebeple, her insan için en ideal davranış, sözkonusu aktiviteye katkıda bulunmak suretiyle yaratılışın ya da evrim sürecinin devam etmesi doğrultusunda yerine getirmesi gereken fonksiyonu icrâ etmektir. Hatta Peirce, bunun her insanın üzerine vazîfe olduğunu ileri sürer.[238]

Bundan dolayı Peirce, dini inanç sahibi her kişinin şunun farkında olması gerektiğini öne sürmüştür: *Doğruluk, birbiriyle çatışan din ile bilimden müteşekkil iki karşıt doktrin halinde ikiye ayrılmış değildir. Aksine bu ikisi, aynı kaynaktan gelen ve aynı amaca hizmet eden doktrinlerdir. Dolayısıyla kişi, bu ikisi arasında bir*

[235] Peirce, a. g. e., s. 305-306
[236] Peirce, a. g. e., s. 303-304
[237] Raposa., a. g. e, s. 38-41, 47-48, 59-60; Peirce, a. g. e., s. 110-111
[238] Potter, a. g. e., s. 119

tercih yapmak zorunda da değildir. Aksine o, bu ikisine aynı kefede yer verip onları birbirleriyle uzlaştırmak zorundadır.[239]

Bununla birlikte Peirce, yeni bir bilimsel bilginin bu kişinin dini inancında ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği her değişikliğin aslında o inancın ancak ifâdesini etkileyebileceğini, onun altında yatan hikmeti etkileyemeyeceğini ileri sürer. Çünkü din ile bilimin rakip disiplinler olmaması onların özdeş oldukları anlamına gelmemelidir. Din ve bilim, farklı disiplinler olarak, dini din yapan, bilimi de bilim yapan kendilerine özgü karakteristiklerine de sahiptir.[240]

İşte Peirce, bunları her dini inanç sahibinin benimsemesi gereken bir ön kabul olarak takdim etmektedir. Çünkü bu kabuller, Peirce'ın her dini inanç sahibinde görmek istediği bilimsel din zihniyetinin karakteristiklerini dile getirmektedir. Ancak görüldüğü üzere Peirce, bu zihniyetin ortaya çıkmasına ne tek başına bilimin sebebiyet verdiği, ne de onun din ile bilimin birbirleriyle tam anlamıyla kaynaşmış bir hâlini temsil ettiği düşüncesindedir. Çünkü Peirce, bu zihniyetin bilim ruhu tarafından canlandırıldığını ileri sürse dahi, onun dinin bilimin diktesi altında değil de, yalnızca kendisine güvenmek ve bilimsel gelişmelerle yüzleşmek suretiyle benimseyebileceğini düşündüğü bir zihnî kabul olduğu inancındadır.[241]

Sonuç olarak, bu zihniyete açık bir kapı bırakan her din, bilimin zaferlerini kendi zaferleri olarak görecek ve onun yeni doğruları takdim eden hiçbir keşfini gözardı edemeyecektir. Ancak öte yandan da o, zamanla ortaya çıkacak yeni keşifleri de bekleyecektir. Kısacası o, bilimin yeni doğruların peşinde koşarken aslında Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi ile işbirliği yaptığını unutmayacaktır.[242]

Bununla birlikte Peirce, bilimin aynı zamanda toplumsal bir aktivite olduğunu da düşünmektedir. Çünkü Peirce'a göre o, hem şimdiki nesilde gözlemlenen hem de gelecek nesillerde gözlemlenmesi muhtemel bilgisizliğin ve yanlışların ortadan

---

239 Peirce, a. g. e., s. 304
240 Peirce, a. g. e., s. 304
241 Peirce, a. g. e., s. 304
242 Peirce, a. g. e., s. 304

kaldırılması için büyük bir çaba sarfeden insanlar yetiştirmektedir. Üstelik bilimsel bir çalışmaya iştirak eden her bilim adamı, Peirce'a göre, kendi menfaatini düşünmeyi bir yana bırakarak bulgularını öteki bilim adamlarıyla da paylaşmaktadır. Öyle ki her bilim adamı neredeyse öteki meslektaşlarının omuzlarının üzerinde yükselmektedir. İşte Peirce, bunu, bilimin din adamına örnek teşkil edecek ideal bir karakteristiği olarak görmektedir.[243]

Görünüşe göre Peirce, Hristiyan kilisesine bir yandan da büyük bir saygı beslemektedir. Çünkü o, bilim adamının ve felsefecinin ona çok şey borçlu olduğu kanaatindedir. Zira bilimin yeniden canlanması, Peirce'a göre, kilise rahiplerinin antik literatürü muhafaza etmeleriyle mümkün olmuştur. Ve bu davranışı o, din adamları ile bilim adamları arasında görmeyi beklediği işbirliğine eşsiz bir örnek olarak göstermektedir.[244]

Sonuç olarak, Peirce'ın, din ile bilimi Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi ile ilişkilendirmek suretiyle uzlaştırmaya çalıştığı açıktır. Bundan dolayı bir din adamı, Peirce'a göre, yeni doğruların keşfi yönünde ancak bilim ile işbirliği yapmak suretiyle adım atabilir ve devam eden evrim sürecine katkıda bulunabilir.

2 – Dinbilimi

James de geleneksel dinler ile birtakım zorluklar yaşamıştır. Buna örnek olarak onun bu dinlerin empoze ettiği kadercilik anlayışına gösterdiği tepkiden bahsedilebilir. Bu anlayış, bir yandan insanların mümkün olan en yüksek gelişimleri doğrultusunda onlara fazla bir katkısından bahsedilemeyecek sevgiden yoksun bir Tanrı tasarımının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan da o, kendilerinin ve çevrelerinin gelişim sürecine mümkün olan en büyük katkıyı yapmak suretiyle nihâî tatmine ulaşmak isteyen insanların bütün enerjisini tüketmiştir. Bundan dolayı James, bu gibi anlayışları irrasyonel ve faydasız anlayışlar olarak görmüştür. Onlar, James'e göre, insanlar için hayâtî öneme sahip yaratıcılık, etkinlik vs. gibi en değerli

---

243 Roth, S. J., a. g. e., s. 144-145
244 Peirce, a. g. e., s. 309-310

güçleri onların elinden almaya teşebbüs etmektedir. Bundan dolayı James, daha evvel de bahsini yaptığımız meşhur ayrımından hareketle, sağlıklı zihinli insanların bu gibi anlayışlar ve bu anlayışları empoze eden dini gelenekler karşısında büyük zorluklar yaşayacağını öne sürmüştür. Çünkü bu dinler, James'e göre, insanların doğal yaratıcı güçlerini yapay sınırlarla sınırlandıran, fazlasıyla kuralcı ve şekilci disiplinlerdir. Bu sebeple bu gibi disiplinler hastalıklı zihinli insanlara hitap eder.[245]

Öyleyse James'in, geleneksel dinler karşısında şu problemle karşı karşıya kaldığı açıktır: *İnsanların doğal yaratıcı güçlerine aykırı dogmaları sebebiyle inanç sahiplerini hem bu güçlere hem de bu dünyaya yabancılaştıran şekilcilik.*

Bununla birlikte, her ne kadar James geleneksel dinlerin şekilciliğine ve bu şekilciliğin insanlar üzerindeki zararlı etkilerine sitem etse dahi, insanlarda gözlemlenen dini eğilimlerin bilimsel gelişmelerin yön verdiği modern çağda tamâmen bir yana bırakılması gerektiği fikrine de karşı çıkar. Zira o, en yüksek gelişim idealinin peşinde koşan insanın hayatında din ile bilimin her ikisine ve üstelik dindar bir bilim adamına her zaman gereksinim olduğu inancındadır.[246] Nitekim kanaatimizce James, geleneksel dinleri eleştirirken onları her yönüyle hedef almamış, aksine bu dinlerin kadercilik gibi bazı yönlerinin bilimin süzgecinden geçirilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Daha doğrusu, geleneksel dinlerin bazı yönleri bilimsel bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmalıdır.[247]

James'in geleneksel dinlerin bazı yönlerinin bilimsel bir bakış açısından hareketle yeniden yorumlanmasına yönelik fikirleri kanaatimizce şu şekilde formule edilebilir: James, dini inançları, önermeleri vs.'yi konu alan bilimsel araştırmaların, elde edilen bütün sonuçların ampirik testini yapacak, testi başarıyla geçenleri kaydedecek ve bu suretle elde edilen verileri birleştirerek tutarlı kılmak için yeni bir teori inşâ edecek, ancak bütün bunları insanların beklentilerine ya da kaderlerine hiçbir ilgi göstermeksizin yapacak tarafsız bir araştırma modelini takip etmek

245 James, 'Pragmatism and Religion', Lecture 8 in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, New York: Longman Green and Co (1907), s. 110-116
246 James, 'The Present Dilemma in Philosophy', s. 5-6
247 James, *The Varieties*, s. 477-479

zorunda olduğunu ileri sürme düşüncesinde değildir. Çünkü James, dinlerin bu tür bir bilim olma imkanını açık bir şekilde reddetmiştir.[248]

Bunun sebebi kanaatimizce şöyle îzah edilebilir: James'in, dini inançları dini tecrübede ikincil unsurlar olarak kabul ederken din duygusunu aslî ve temel unsur olarak gördüğünü ifâde etmiştik. Bu sebeple, dinleri konu alan her bilimsel araştırma da insanların dini duygularından hareket etmelidir. Çünkü bu tür araştırmaların temelini teşkil etmesi gereken unsur, James'e göre, insanların dini tecrübelerinin aslî unsuru olarak din duygusudur.[249]

Bu durumda, James'in, insanların dini duygularını temel alan bilimsel bir dini araştırmanın nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği hakkındaki fikirleri kanaatimizce şu şekilde formule edilebilir:

Böyle bir araştırma, ilk olarak, zihni sağlam insanların dini duyguları ile zihni sağlam olmayan insanların dini duygularını ayıracak ve bunları ayrı kategorilerde değerlendirecektir. İkinci olaraksa o, bu duyguları konularına ve anlamlarına göre bir sınıflandırmaya tâbi tutacaktır. Daha sonra ise o, bu duyguların sahip oldukları anlamları, mutluluk, hüzün vs. gibi öteki duygularla ilişkileri ve bu suretle gördükleri fonksiyonlar bakımından bir değerlendirmeye tâbi tutacaktır. Şâyet onlar hiçbir faydalı fonksiyona sahip değillerse anlamsız ve işe yaramayan duygular olarak nitelendirilecektir.[250]

O, bu aşamayı geçen, yani anlamlı ve işe yarayan duyguların insanlarda gördükleri fonksiyonlar sonucunda ortaya çıkan dini inançları ve tecrübeleri ise pragmatik teste tâbi tutacaktır. Bu inançlar ve tecrübeler, hem birey hem de toplum açısından ifâde ettikleri pratik değerleri açısından, yani hem bireysel hem de sosyal açıdan temin ettikleri faydalara bakılarak anlamlı ve doğru ya da anlamsız ve yanlış sayılacaktır.[251]

---

[248] James, a. g. e., s. 477-479
[249] James, a. g. e., s. 478-480
[250] James, a. g. e., s. 476-477, 497-501
[251] James, a. g. e., s. 476-477, 498-501

Sonuç olarak James'in, anlamlı, doğru ve işe yarayan dini bilginin ancak yukarıda sözkonusu edilen araştırma teknikleri neticesinde ortaya çıkabileceği inancında olduğu açıktır. Bundan dolayı, bu dini bilgiye ulaşmak isteyen her dindar kişi, James'e göre, sözkonusu araştırma tekniklerini uygulayarak doğru ve faydalı dini bilgiyi araştıran bir dinbilimine müsâmaha etmek zorundadır.

3 – Sınırsız Bilgi ve Din

Dewey'in geleneksel dinlere yaklaşımı ise kanaatimizce Peirce ve James'den şu bakımdan farklılık göstermektedir: Dewey'in, hayatının bir devresinde kurumsallaşmış bir geleneksel dine Peirce ve James'den daha derin bir tarzda iştirak etmiş olması sebebiyle bu dinin olumsuz bulduğu yönlerinden daha fazla etkilenmiş olduğu görülmektedir. Dewey, katı bir davranış disiplinini salık veren Katolik kilisesi içerisinde deneyimlediği ve kendisini fazlasıyla rahatsız ettiğini ifâde ettiği tecrübelerden bahsetmektedir.[252]

Dewey, bu devrede, kilisenin insanları doğadan ve maddî dünyadan izole etmeyi amaçlayan dogmalarının etkisiyle, benliğinin bu dünyaya, ruhunun da bedenine yabancılaşmasıyla ortaya çıkan kişilik bölünmelerinden kaynaklanan acı verici baskıyı ve ruhsal çöküntüyü hissettiğini ifâde etmektedir. Bundan dolayı o, insanlar için daha anlamlı ve faydalı olan bir din ihtiyacı ile karşı karşıya kaldığını belirtmiştir. Çünkü Dewey, kilisenin, doğanın ya da maddî dünyanın insanları günah işlemeye sevkeden kötülüklere sebep olduğu ve bu sebeple onlardan mümkün olduğunca uzaklaşılması gerektiği fikrini kabul edilemez bulmaktadır. O, bu fikrin insanları bu dünyaya yabancılaştırdığı düşüncesindedir. Bu fikirle insanların gelişim süreçleri kesintiye uğramakta ve dolayısıyla onlar büyük zarara uğramaktadır.[253]

Dewey, insanların, maddî ve manevî gelişim süreçlerini devam ettirebilmek için doğaya muhtaç oldukları iddiasındadır. Doğa, onlara en yüksek gelişim

[252] Dewey, *A Common Faith*, s. 3-5, 62
[253] Dewey, a. g. e., s. 3-5, 23-25, 74-75

ideallerini realize etme imkanını veren doğal çevreyi sunmaktadır. Bu realizasyona açık olmayan ve hattâ ona düşmanca bir tavır takınan bir din ya da Tanrı tasarımı ise insanlara en büyük kötülüğü yapmaktadır.[254]

Dewey'in pragmatik bir naturalist ve hatta ateist olarak adlandırılması, kanaatimizce onun geleneksel dinleri hedef alan bu tenkitleri sebebiyledir. Çünkü Dewey, doğayı insanlar da dahil olmak üzere herşeyi kapsayan bir kategori olarak görmüştür. Bundan dolayı o, insanları da doğanın bir parçası olarak görmüştür. İnsanlar gelişim ya da olgunlaşmalarının imkanını ancak doğada bulabilir. Böylelikle Dewey, naturalizmini, arzu, ihtiyaç, düşünce, ideal ve kurumları ile insanın doğanın ayrılmaz bir parçası olduğu fikrini benimseyen bir anlayışa indirgemiştir.[255]

Bu durumda Dewey'in, geleneksel dinler tarafından empoze edilen anlamdaki bir Tanrı tasarımına kapılarını kapalı tuttuğu açıktır. Bununla birlikte onun dini tecrübe teorisi, gördüğümüz üzere, aşkın ve tabiatüstü bir varlığı da kapsayan bir değerlendirmeye konu olma potansiyeline de sahiptir. Çünkü Dewey, yeni bir dini tecrübe teorisi geliştirmeye çalışırken sık sık insanların sınırsız bilgiye yönelik itkileri veya dürtüleri üzerinde durmuştur. Kanaatimizce Dewey'in bu vurgusu, onun, insanı sürekli yeni bilgiler edinmeye çalışmak suretiyle en yüksek gelişim ideali peşinde koşan bir varlık olarak düşündüğü gözönüne alındığında normal ve anlamlı karşılanmalıdır. Ancak bu vurgu, aynı zamanda, var olduğu öne sürülen aşkın bir Tanrı'nın mâhiyetinin insanlar yeni bilgiler edinmeye devam ettikçe zamanla idrak edilmesi ve bu suretle varlığının da ispat edilmesi ihtimaline de açık bir kapı bırakmıştır. Çünkü bilimin yeni bilgiler elde etme amacıyla durmaksızın devam eden araştırmaları gözönüne alındığında, aşkın ve tabiatüstü bir varlık olarak Tanrı'nın şu anda idrak edilemeyen karakterinin bu idrak edilemezlik vasfını tam anlamıyla olmasa dahi zamanla yavaş yavaş kaybetme ihtimâli sözkonusudur.[256]

---

[254] Dewey, a. g. e., s. 3-5, 23-25, 74-75

[255] Dewey, *Democracy and Education*, 1916, Chapter Twenty-one: 'Physical and Social Studies: Naturalism and Humanism'

[256] Dewey, a. g. e., s. 10-12, 25-26, 30-31, 37-38, 40-41, 53-54, 61-62, 69-70

İşte bundan dolayı Dewey, insanlar bilimsel disiplinler vasıtasıyla yeni bilgiler edinmeye devam ettikçe, aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın şu anda idrak edilemeyen karakterinin zamanla daha az idrak edilemez olacağının iddia edilebileceği düşüncesindedir. Onun varlığı zamanla en azından daha çok mantıklı görülmeye başlanacaktır. Ve görünüşe göre Dewey, beşerî tecrübenin, zamanla sınırlarından kurtulmaya devam ettikçe, bu sonucu elde etme imkanına sahip olduğu kanaatindedir.[257]

4 – Modern Bilim ve Din

Dewey, geleneksel dinleri tenkit etmekteki maksadının, bu dinlerin yeniden düzenlenmesine duyulan ihtiyaçtan doğmuş olan Reformasyon hareketini devam ettirmek olduğunu açıklamaktadır. Buna teşebbüs ederken de o, kendisine Spinoza'yı örnek aldığını bildirmektedir.[258] Ancak Dewey, bilimsel keşifleri Tanrı'nın varlığı ile uzlaştırabilmenin yolunu Tanrı'yı tabiatla özdeşleştirmekte bulan Spinoza'nın bu çözümünü benimsememiştir. Bununla birlikte o, sözkonusu varlığı yedinci yüzyıl yerine yirminci yüzyılın bilimsel keşifleriyle uzlaştırmaya çalışmış olmakla kanaatimizce Spinoza'dan daha çok yol katetmiştir. Ancak Dewey'in bu çabası, gördüğümüz kadarıyla doğal bir din tasarımıyla sonuçlanmıştır. Çünkü Dewey, ahlâkî inançlarla dini inançların her türlü bilişsel iddiasını reddederek onları sâdece insanlarda gördükleri fonksiyonlara bakarak değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bu suretle o, her iki inanç türünün de insanlarda doğal olarak aynı fonksiyonları gördüğüne kanaat getirerek onları birbirleriyle özdeşleştirmiştir.[259]

İnançlar, Dewey'e göre, ancak insanların davranışları üzerindeki etkilerinden, yani pratik ve somut etkilerinden hareketle değerlendirilebilir. Bu sebeple Dewey, bir objenin ya da varlığın insan zihni için bir hakîkat olarak var olduğunu ileri süren bir dini inancın bu iddiasını kabul edilemez bulmuştur. Çünkü Dewey, dinin bilimle yarışan farklı bir bilgi sahası olma olasılığını reddetmiş ve onun önerme veya

---

[257] Dewey, a. g. e., s. 10-12, 25-26, 40-41, 53-54, 61-62, 69-70
[258] Boisvert, a. g. e., s. 143
[259] Dewey, Beliefs and Realities, *The Philosophical Review,* Volume 15, Issue 2 (May., 1906), s. 121, 128; Dewey, What Does Pragmatism Mean by Practical?, s. 90, 96-98

iddialarının bu önerme ya da iddiaların ampirik etkilerinden hareketle değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.[260]

Bu sebeple Dewey, dine dâir analizlerinin doğal bir dindarlıkla sonuçlanmasından hareketle, insanların geleneksel dinlerin empoze ettiği inançların tahakkümünden kurtarılmasını talep etmiştir. Çünkü Dewey, geleneksel dinlerin iddialarının aksine hiçbir mutlak özün var olamayacağı kanaatindedir. Dolayısıyla, dini ya da ahlakı teminat altına alan ya da ona bir gâye kazandıran hiçbir müstakil varlıktan ya da fenomenden, örneğin aşkın bir varlık olarak Tanrı'dan bahsedilemez. Bu sebeple, insanların ancak belirli koşullar altında dini olarak nitelendirilebilecek olan davranış veya tecrübeleri geleneksel dinlerin etkisinden âzâd edilmelidir.[261]

Tarih bizlere muhtelif dinlerden birçok farklı teorik uzlaşılar veya âyinsel pratikler nakletmiştir. İşte Dewey, ontolojik temelden yoksun faraziyeler olarak gördüğü bu geleneksel uzlaşıların ve bu uzlaşılardan hareketle tatbik edilen pratiklerin, hiçbir mutlak oluşuma imkan tanımayan evrim sürecinin yön verdiği günümüz modern bilim çağının taleplerine uygun olarak yeniden düzenlenmesi gerektiği iddiasındadır. Çünkü geleneksel dinler, sözkonusu uzlaşımlar ve pratiklerin kendilerine kaynaklık eden mutlak bir varlıkta temellendikleri ya da köken buldukları iddiasındadırlar. Ancak Dewey, bir tecrübenin ya da davranışın ancak belirli koşullar altında dini olarak addedilebileceği düşüncesindedir. Sözkonusu koşulları temin eden ise, insanların en yüksek gelişim ideallerine en büyük katkıyı yapan 'sosyal' karakteristikli inanç ve pratiklerdir.[262]

İşte bu sebeple Dewey, aşkın bir varlık olarak Tanrı tasarımını îzah etmeye çalışırken de bu sosyal inanç ve pratiklerden hareket etmeyi tercih etmiştir. Çünkü Dewey, insanların bu inanç ve pratikleri bizzatihi bir ilahın varoluşundan hareketle

---

[260] Dewey, a. g. e., s. 96-98, 121, 128

[261] David Fott, *John Dewey:America's Philosopher of Democracy*, ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC., Lanham • Boulder • New York • Oxford, 1998, s. 129, 132-134; Gail Kennedy, Science and the Transformation of Common Sense: The Basic Problem of Dewey's Philosophy, *The Journal of Philosophy*, Volume 51, Issue 11 (May 27, 1954), s. 313-314, 325

[262] FOTT, a. g. e., s. 129, 132-135

türetmiş oldukları düşüncesinde değildir. Aksine insanlar, kendi ilahlarını kendi kendilerine türetmiştir.

5 – Bilim ve dini inanç

Peirce herhangi bir inancın pratik önemi üzerinde, yani şayet doğruysa tecrübede yarattığı farklılığa vurgu yapmaya meyillidir. Fakat o kendi pragmatizminin bir 'inanma iradesi' ortaya koyduğunun düşünülmesini istememektedir. Onun doğruluk testi tamamen objektiftir: Doğruluk bütün araştırmalar yapıldıktan sonra üzerinde mutabık kalınandır. Dolayısıyla onun için herşeyden önemli olan şey, onun, bir hipotezin teorik gerekçeler yüzünden değil de pratik gerekçeler yüzünden, yani kanıtların en elverişli açıklaması olmasından dolayı değil de onu benimsemenin faydalı olmasından dolayı benimsendiği özel inançlar sınıfına hakettiği yeri vermesidir. Çünkü bu bağlamdaki 'faydalı' inanç kişinin kendi isteklerini ihtiva etmektedir. Peki isteklerimizin inançlarımızla ilişkisi nedir?[263]

Peirce The Will to Believe'de kendisine ithaf yapılmasından dolayı James'e teşekkür ederken faydalı inanç ile deneysel kanıta dayanan inanç arasında ayrım yapmaktadır:

'İnanç ve kişinin belirli bir davranış dizisine yapıştıracağı duygu insani işlerde zorunludur. Fakat bu taktiklerinizi değiştirme zamanının geldiğine dair belirtilerden haberdar olmayacağınız anlamına geliyorsa bana kalırsa bu pratikte yıkıcı olacaktır. Şayet bir adamla iş yapma fırsatı ortaya çıkmışsa ve bu işteki başarı onun uyumuna dayanıyorsa, o zaman ben bu kişiyle alışveriş yapmaya karar verirsem bu adamın dürüst bir adam olduğu hipotezi üzerinde ilerlemek zorundayım. Fakat bu benim başka kanıtlar toplamama engel olmayacaktır. Çünkü kanıtlar bana planımın değişmesinin zamanının geldiğini gösterebilir. İşte bu faydalı gibi görünen inançtır.'[264]

---

[263] Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6, s. 341, 345-347; Vincent G. Potter, Ed. by Vincent M. Colapierto, *Peirce's Philosophical Perspectives*, Fordham University Press, New York, 1996, s. 199

[264] Peirce, How to Make Our Ideas Clear, *Popular Science Monthly* 12 (January 1878), s. 286-302, II, IV

Öyle görünmektedir ki bu durumda ben bu işi yapacağım, ve bu benim dürüst bir kişiyle iş yaptığıma inanma irademi de ihtiva etmektedir. Bu inanç faydalıdır çünkü o istediğim birşeyi meydana getirmektedir.

Biz bu ifadelerden anlamaktayız ki Peirce şayet sistematik bir şekilde toplanmış kanıtlar tarafından desteklenmese dahi bir inancın benimsenmesine mantıklı bakmaktadır. Ancak a) bu kanıtlar tarafından desteklenen inançlarla uyumsuz olmadığı, yani onun yanlış olduğunu düşünmek için iyi bir gerekçe olmadığı sürece, b) bu kanıtlar tarafından desteklenen inançlar tarafından tashih edilebilir olduğu sürece, c) şayet kaçınılmaz ve arzu edilen bir hareket üstlenilecekse yanıtlanması gereken bir soruya yanıt verdiği sürece.[265] Buna karşılık Peirce hem a) hem de b) için istisnalara da izin vermiştir:

'Şurası doğrudur ki dinim gibi pratik işlerimde benimseyeceğim bir inanç araştırmamın bu aşamasında sağlam bir bilimsel metodun benden benimsememi istediği bir önerme ile uyuşmayabilir. Buna karşılık hem bu önerme hem de diğerleri pekala değiştirilebilir, fakat hangisinin nihai sonuca yakın olduğunu ben söyleyemem.'[266]

Peirce tam olarak bilimsel olarak adlandırılamayan fakat pratik gerekçelerden dolayı benimsenmemesinin mantıksız olacağı bazı inançlarla yakında ilgilidir. Bu inançlar gerçekte hiçbir zaman analiz edilmemiş olan ve birçoğu şuur alanına çıkmamış olan bir dizi tecrübe tarafından desteklenmektedir.[267]

---

[265] Peirce, How to Make Our Ideas Clear, s. 286-302, V; Peirce, What Pragmatism Is, *The Monist* vol. 15 no. 2 (April 1905), s. 161-181; Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6, s. 147-148, 324-325; S. B. Rosenthal, *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism*, Albany : State University of New York Press, 1994, s. 10-12, 14, 74

[266] Peirce, How to Make Our Ideas Clear, s. 286-302, V

[267] Vincent G. Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives*, Fordham University Press, New York, 1996, s. 153, 158

Peirce'ın bu kaçınılmaz pratik inançlar fikri onun zihin görüşüyle ilişkilidir. Peirce'a göre zihin akılla ve hatta şuurla tanımlanmamalıdır. Zihnin ayırt edici karakteri bir organizmanın çevresindeki değişikliklere adaptasyonudur. Bu adaptasyon şans yolu ile alışkanlık olmuş bir değişimdir. Dolayısıyla o, şuurlu muhakemenin ve delillendirmenin tasfiye edildiği içgüdüsel davranış tarzlarının bir ürünüdür.[268]

Nitekim Peirce'a göre araştırmada üç aşama vardır: İlk olarak bir hipotezin ortaya atılması yani retrodüksiyon aşaması, yani içgüdüsel aklın spontane varsayımları. Daha sonra ise dedüksiyon aşaması, yani ortaya atılan kavramın akıl yoluyla analizi ve anlamının açığa çıkarılması. Son olarak da endüksiyon aşaması, yani kavramın sonuçlarının deneysel testi.[269]

Bu aşamalar arasında sadece ilk aşamada bilgimize yeni kavramlar eklenmektedir. Fakat retrodüksiyon aşaması tamamen şuurlu bir aşama değildir. Düşünen kişi yeni kavramlara nasıl ulaştığını bilmemektedir. Bu herkes için olduğu kadar kendisi için de süprizdir.[270]

Peki insan olası hipotezlerin sayısı sınırsız iken bu kadar sağlam hipotezlere nasıl ulaşmaktadır? Bu Peirce'a göre sihirli bir unsurdan kaynaklanmaktadır. Çünkü insan bu durumda *il lume naturale* tarafından yönlendirilmektedir. Böylelikle o en basit hipotezleri yakalamaktadır. İnanmak için en kolay ve doğal olanı seçmektedir. Peirce'a göre *il lume naturale* oldukça güvenilir bir rehberdir. Nitekim bilimin bütün teorileri de bu sayede elde edilmiştir.[271]

Bu sihirli unsura Peirce kuşun uçmasına ya da yuva yapmasına benzer şekilde insanın en değerli içgüdülerinden birisi olarak bakmaktadır. Dolayısıyla öyle görünmektedir ki Peirce insanlara kendilerini doğal yoldan takdim eden ve asla

---

268 Vincent G. Potter, a.g.e., s. 153, 158
269 Peirce, *Collected Papers,* Vol. 6, s. 320-323
270 Peirce, a.g.e., s. 321-324
271 M. L. Raposa, *Peirce's Philosophy of Religion*, Bloomington : Indiana University Press, 1989, ss. 11-12; Peirce, a. g. e., s. 132

analiz ya da test edilmemiş olan inançlara itimat duymaya meyillidir. Ve böyle bir hipotezin belirli bir davranış dizisinde ihtiva olunduğu yerde, bilimsel inançlarla çatışmadığı sürece, sözkonusu davranış dizisini takınmak isteyen kişinin bu hipotezi pratik bir inanç olarak benimsememesi mantıksız olacaktır.[272]

Şimdiye kadar genel olarak pratik inançlardan bahsettik. Dini bir inanç ise bütün evren hakkındaki pratik bir inançtır. Yani o metafizik türden pratik bir inançtır. Peirce şunu savunmaktadır ki bütün insanların ya da çoğu insanın arzu edilir veya kaçınılmaz olan bir davranışında ihtiva olunan bu tür bir hipotez vardır: Bu Tanrı'nın realitesine dair olan hipotezdir. Ve bu hipotez her insana malum olan bir hipotezdir. Peirce'a öyle gelmektedir ki insan hayatının bir aşamasında mutlaka bu hipotezle karşı karşıya kalmaktadır. Her insan bir şekilde Tanrı tasarımını şekillendirmeye başlamaktadır.[273]

Bununla birlikte Peirce'a göre biz Tanrı ideasına herhangi bir sınırlı nedenin işlevini atfedemeyiz. Çünkü o sınırlı olmayan bir şeye dair bir ideadır. Peirce öne sürmektedir ki insanın Tanrı'ya dair olan inancı bir çocuğun ya da bir hayvanın mekanik prensiplere dair olan inancına benzemektedir. Bu inanç içinde yaşadığımız dünyanın istikrarsız şartlarına adaptasyonumuzdan ortaya çıkmaktadır.[274]

Bu Tanrı'nın varlığının olumsuz bir argumanıdır. Açıkçası o Descartes'in antropolojik argumanına benzemektedir. Fakat bu arguman gerçeklerin olası bir açıklaması olarak öne sürülmüştür. Bu gerçeklerin zorunlu bir sonucu veya dedüksiyonu olarak değil.

Sonuç olarak, Peirce bu argumana evrenin tabiatı hakkındaki kendi teorik sonuçlarıyla yakından ilişkili olan bir anlam vermektedir. Ve onu kendi kozmolojisine doğal bir katkı olarak görmektedir. Buna göre dünya bir dereceye kadar bir birlik ve sisteme sahip olan akılların bir sürekliliğidir. Ancak bu dereceyi bize bilim söyleyemez. Şayet bilimadamı bu sürekliliği Tanrı'nın zihni olarak

[272] Peirce, a. g. e., s. 13, 325
[273] Peirce, a. g. e., s. 318-319, 345-346
[274] Peirce, a. g. e., s. 105, 348-349

tanımlarsa bu onun için ancak bir metafor olacaktır. Ancak şayet kişi onu bir metafor olarak almazsa, yani evrenin zihinsel bir süreklilik olduğuna inanırsa, bu arguman, kendisini ona inanmadığı zaman sahip olduğu hayattan daha iyi bir hayata sahip olmaya muktedir kıldığını gördüğü bir arguman olacaktır.[275]

6 - Bilim, teorik inanç ve pratik inanç

Peirce her şeyden önce bir bilimadamıydı, ve onun bilimsel inançları dini inançlarına katı sınırlar koymuştu:

'Bilimde ahlaken iyi olan bir Tanrı için yer yoktur. İnsan bir vazifeye sahiptir, ve dünyada bu vazifeye ters olan güçler vardır. Bunlar üstesinden gelinmesi gereken ve insanın kötü olarak tanımladığı güçlerdir. Fakat gerçekte dünyada kötülüğün olmasından dolayıdır ki insan gelişimi için zaruri olan çabayı sarfetmektedir. Kötülük insanın savaşmakla vazifeli olduğu şeydir ve evrenin ana mükemmelliklerinden birisidir.'[276]

Peirce evrenin ahlaki iyicilliğini savunmanın halihazırda mantıksız olduğunun ispat edildiği kanısındadır. O belki bilim tarafından çürütülmemiştir, fakat bilim ruhu ona düşmandır.[277]

Böylelikle Peirce, kendisini büyük bir felsefi gelenekle (Spinoza ve Kant'çı idealistler) tanımlamaktadır. Bu gelenek katı dogmacılık ve fanatizmden yoksun olmasıyla tanınmaktadır. Ancak bu gelenek öyle bir gelenektir ki insanlara ideallerinin ve acılarının mutlak değerini tekrar temin etmektedir. O kendisini sadece güç sahibi bir Tanrı'ya ibadet etme vazifesine açık bırakmaktadır. Peirce ise Tanrı'nın yaratıcı olduğunu ve zamanın da reel olduğunu varsaymaktadır. Fakat eğer zaman reelse, belki de Tanrı kendi yaratıcı çabalarının konusunu önceden bilmemektedir. Bu bize bir gayeye sahip olan, sınırlı, ahlaklı bir Tanrı tasviri

---

275 Raposa, a. g. e, s. 38-41, 47-48; Peirce, a. g. e., s. 105

276 Peirce, The Fixation of Belief, *Popular Science Monthly* 12 (November 1877), s. 1-15, V

277 Peirce, Some Consequences of Four Incapacities, *Journal of Speculative Philosophy* (1868) 2, s. 140-157

verecektir. Ancak Peirce bu varsayımının uzantılarını yeterince kavramış görünmemektedir. Çünkü o Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve yanılmaz olduğunda fakat ahlaklı olmadığında ısrar etmektedir.[278]

Öyle görünmektedir ki bu ahlaklı olmayan Tanrı görüşü Peirce tarafından belirli bazı ahlaki sonuçlara ulaşmak için inşa edilmiştir. Nitekim Peirce'a göre zihinlerin toplamı olan Tanrı daha mükemmel bir Tanrı'dır. Daha zengin olan zihinler arasındaki birliktir. Bu birliğin evrimi dünyanın yaratılışıdır ve bu yaratılış halen devam etmektedir. Öyleyse din esas itibariyle sosyal bir mahiyete sahiptir.[279]

Bu bağlamda Peirce ve Hegel'in görüşlerini karşılaştırmak ilginç olacaktır. Peirce açısından Tanrı'nın yani Mutlak Zihin'in varlığı bilfiil ispatlanmış değildir. Ancak Tanrı'nın varolduğu hipotezi de bilim tarafından kapı dışarı edilmemiştir. Aksine bu hipotez insanların pratik gerekçelerle benimsediği bir hipotezdir. Bu hipotez insanlara bir tercih hakkı sunmaktadır. Çünkü belirli vazifeleri veya belirli bir hayat tarzını üstlenmek seçime bağlıdır.[280]

Hegel'in katı rasyonalizmi ise hiçbir tercihi şıkka meydan bırakmamıştır. Dolayısıyla hiçbir tercihi topluluk mutlak olanın tasarımını cisimlendirmek için yeterli değildir.[281]

Peirce'ın dini inançlarının ikinci bir ahlaki sonucu ise dini hayatın bir çaba hayatı, bir sevgi ve kefaret hayatı olması gerektiğidir. Ancak Peirce, dogmatik geleneksel dinlerin insanlığa ahlaki ve sosyal bir akide, Hristiyan sevgi akidesini temin etmekte yetersiz olduklarını öne sürmektedir.[282]

---

278 M. L. Raposa, *Peirce's Philosophy of Religion*, Bloomington : Indiana University Press, 1989, s. 38-41

279 Peirce, *Collected Papers*, s. 110-111; M. L. Raposa, a.g.e., s. 59-60

280 Peirce, a. g. e., s. 318-319, 345-347; Hartshorne, A Critique of Peirce's Idea of God, *The Philosophical Review*, Volume 50, Issue 5 (Sep., 1941), s. 516-517

281 Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 433-435

282 Vincent G. Potter, Peirce's Philosophical Perspectives, Fordham University Press, New York, 1996, s. 157

Sineşizm ve agapizmin sonuçlarına bakıldığı takdirde ise denebilir ki Peirce kendisinde bu tür ahlaki sonuçlar çıkarma hakkını bulmamıştır. O iyi bir toplumu kötü bir toplumdan, erdemli bir hayatı ahlak bozukluğunun hakim olduğu hayattan ayırmak için yeterli temele sahip değildir. O doktrinlerinin tam metafizik genelliği üzerinde ısrar ederken onların bütün duygusal ve pratik yönlerini elden kaçırmıştır. Sineşizm öğretisi bizim olduğumuzdan daha birleşik olmamız gerektiğini söylüyor değildir, daha ziyade o herşeyin (iyi veya kötü, zengin veya fakir) kaçınılmaz olarak diğer herşeyle birleşik olduğunu söylemektedir. Ve agapizm öğretisi ise reel olan herşeyin aktif olduğunu söylemektedir.[283] Burada ahlaki bir ilham yoktur.

Bize öyle gelmektedir ki Peirce teorik ve pratik inançlar arasındaki ayrımıyla ve rasyonel pratik inançlara dair değerlendirmesiyle felsefeye faydalı bir hizmet vermiştir. Bu inançlardan bazıları örnek olarak ölümden sonraki hayata dair olan inanç realitenin ve reel objelerin en genel özellikleri hakkında inançlar ihtiva edebilir. Yani metafizik bir karaktere sahip olan pratik inançlar var olabilir. Bu tür inançlar Peirce tarafından ileri sürülmüştür. O onları insanı felce uğratan iç ihtilafları (örnek olarak kötülük problemini) çözmek için yeterli görmüştür. Üstelik o onları mantıklı yani tamamen teorik bilimsel temellerde benimsediği inançlarla da uyumlu görmüştür. Ancak bunların tam olarak mantıklı olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı sorunu ise günümüzde sadece bugünün bilimsel görüşüne atıf yapmak suretiyle cevaplandırılabilir. Çünkü pratik inançların geçerliliği, Peirce tarafından tanımlandığı şekliyle, sürekli olarak kendilerini mutlak ifadelerden bağımsız tutan deneycilerin ve teoricilerin insafındadır. Bu inançların en güçlüleri ve en zorunlu olanları dahi muhalif bir doktora tezinin basılmasıyla bir gecede ortadan kalkabilir. Din bilimden hoşgörüye dayalı bir ayrıcalık kapmıştır. Ve o bu ayrıcalığını her an kaybedebilir.[284]

Sonuç olarak, Peirce'ın zamanından bu yana birçok değişiklik vuku bulmuştur. Bilimin gelişimi, özellikle psikolojinin gelişimi birçok dindar insana şu duyguyu vermiştir ki onların inançlarının bilimadamlarının istikrarsız beğenilerine

---

283 Peirce, a. g. e., s. 87, 117-118, 192, 203-204

284 Peirce, How To Make Our Ideas Clear, *Popular Science Monthly* 12 (January 1878), s. 286-302, III, IV

dayanmadığının bir şekilde gösterilmesi lazımdır. Üstelik Peirce'ın ölümünden bu yana iki dini inanç görüşü ün kazanmıştır. İlk olarak, aşkın ve sual olunamaz bir kaynaktan vahyedilen dogmalar sözkonusudur. Bunlar gerçekten bizim aklımızın ve dolayısıyla eleştirilerimizin ötesinde olan bir şey olarak vahyedilmiştir. İkinci olarak ise pozitivist görüş vardır ki buna göre dini inançlar gerçekte inanç değillerdir, onlar sinirler üzerinde doğrudan etkiye sahip olan ve müzik dinlemek veya uyuşturucu almak ile benzer bir tarzda iç ihtilafları çözen duygusal, şiirsel, sözlü formüllerdir. Ancak bize öyle gelmektedir ki Peirce bu tür bir görüşe ilgi duymayacaktır. Çünkü onun için dogma inanılır olmadıktan sonra hiçbirşeydir.[285]

7 - Pragmatizm, bilim ve din

James'e göre her insan bir diğer insana dair olan algısını ayrımlayabilmektedir. Bu algıdan o bu diğer insanın zihninden haberdar olmaktadır. Bu diğer insan da kendisine dair algısını ayrımlayabilmektedir. Böylelikle o da kendi zihninden haberdar olmaktadır. Bu tür çıkarımlar 'paralellendirme' olarak adlandırılmaktadır.[286]

Pragmatizm ve bilim evrim çizgisini neredeyse protoplazmaya kadar paralellendirmektedir. Ancak pragmatistler protoplazmada durmaktadır. Ve bu çizginin bu seviyesinde onlar paralellendirmeye devam etmemektedirler.[287] Pragmatistler açısından fiziksel dünya ise algıların bir toplamıdır. Dolayısıyla pragmatistler açısından 'bu masa' ve 'bu masanın algısı' tek bir anlama sahiptir. Aynı şekilde 'fiziksel dünya' ve 'bizim fiziksel dünyaya dair algılarımız' da özdeş bir anlama sahiptir. Zira James iki zihnin aynı şeyi nasıl bilebileceğine dair açıklamasında iki zihindeki iki algıyı bir ve aynı şey olarak nitelemektedir. Her ne kadar o bu iki algının oldukça farklı olabileceğini kabul etse dahi bu böyledir. O, zihinler iki tane olduğu için iki tane olan algıyı tek bir algı olarak nitelemektedir.

---

[285] Peirce, The Fixation of Belief, s. 1-15, III
[286] Herbert Nichols, Pragmatism Versus Science, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Volume 4, Issue 5 (Feb. 28, 1907), s. 122-123
[287] Peirce, *Collected Papers*, s. 186-187

Halbuki bilime göre bu, gökteki bütün yıldızları bir yıldız olarak adlandırmakta olduğu gibi bir yanlış kaynağıdır.[288]

Her halukarda pragmatistlere göre 'fiziksel dünya' sadece insan algılarının ve kavramlarının bir toplamı olduğu sürece, onların bu insani fiziksel dünya tasvirinden bilimin dogmalarının sadece insani icatlar olduğu inancına nasıl ulaştıklarını anlamak zor olmayacaktır. Ve bu inançtan hareketle de onların bu dogmaların kişinin estetik ve dini ideallerine hizmet ettiği inancına nasıl ulaştıklarını anlamak da kolay olacaktır. İddiaya göre hem pragmatizm hem de Hristiyanlık Berkeley'de köken bulmaktadır. Her ikisi de onun fiziksel dünya görüşünü savunmaktadır. Her ikisi de gerçeği aynı şekilde ölçmektedir.[289]

Bütün bunlara karşıt olarak bilim tüm objesel algılar ve kavramlar için tek bir algı çıkarımlamamaktadır. O bu algılar arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Buna mukabil o, sayısız ayrık zihindeki sayısız farklı algıyı bir ve aynı algı olarak nitelememektedir. Dolayısıyla pragmatizmin ve bilimin sözkonusu olan bu oldukça farklı algı tasvirleri oldukça farklı zihin kalıplarına yol açmaktadır.[290]

Şayet yukarıdaki zihinsel paralellik objelerin tümüne genişletilirse o zaman bu bize iki dünya sunmaktadır: zihinsel ve uzamsal dünya. Yani bütünüyle ve detaylarıyla birlikte paralellik gösteren ikiz dünyalar. Ancak uzamsal veya fiziksel dünyanın zihinsel dünya ile uyuşmaz olan sayısız materyel nitelikten oluştuğu düşünülmektedir. Buna mukabil insan zihninin de aynı şekilde fiziksel dünya ile uyuşmaz olan sayısız unsur ve özellikten oluştuğu düşünülmektedir. Bu koşullar altında zihni madde ile tanımlamanın güçlüğü aşılmaz görünmektedir. Ancak son dönem fiziği ve psikolojisi bu problemi halletmek doğrultusunda büyük mesafe kaydetmiştir.[291]

---

[288] Nichols, a. g. e., s. 123
[289] Nichols, a. g. e., s. 123
[290] Nichols, a. g. e., s. 123-124
[291] Nichols, a. g. e., s. 124

Son dönem fiziği fiziksel dünyayı homojen bir evrensel sıvıya indirgemiştir. Bu suretle o kendisini meşgul eden kavramları evrensel bir değişmez uzama dair genel bir kavrama indirgemek suretiyle kendisini basitleştirmiştir. Dolayısıyla problem, bu 'bir değişmez uzam' kavramını kusursuz bir şekilde temsil edecek zihinsel evreni tasvir etmeye kaymıştır.[292]

Psikoloji ise aynı şekilde zihin kavramını basitleştirmiştir. O bütün zihinleri renkler, kokular, tatlar ve diğer algısal elemanlar gibi genel bir muhteva türüne indirgemiştir. O bütün bu muhtevayı sürekli bir şekilde dönüşken olarak tasvir etmektedir. Örneğin bir algının bir kavrama ya da ideaya dönüşmesi, bunun da bir muhakemeye dönüşmesi, bunun da bir yargı, inanç, duygu vs.ye dönüşmesi gibi. Bu akıl yürütmeye göre bütün zihinsel süreçler bu tür muhteva dönüşümlerine indirgenebilir. Her bireysel zihin, doğuşundan itibaren, bu tür bir sürekli değişken muhteva sürecine sahiptir. Herhangi bir zaman diliminde sadece o zamanın dönüşken zihinsel hali vuku bulmaktadır. Evren ise bu sayısız zihin hallerini sayısız derecede ihtiva etmektedir. Her zihinsel hal salt zihinsel bir muhtevadan en basit olası haliyle başlamakta ve dönüşken aşamaları boyunca aynı genel yasalara uygunluk içerisinde gelişmektedir. Buna binaen zihinsel evrim çizgisi ise ilk olarak en basit zihinleri, daha sonra da maymun zihni ve insan zihni gibi bütün zihin hallerini ihtiva etmektedir.[293]

Buna karşılık, özellikle James'in psikolojisine göre akıl bölünmez bir bütündür. Aynı şekilde o bölünmez bir bütün olarak meydana gelmiştir. Dolayısıyla o daima bütün olarak bilir. Aklın meydana gelişi gözönüne alındığında, onun bilme kuvvesini bizim uzamsal verilerimiz vasıtasıyla nitelediğimiz takdirde onun uzamsal verileri de bir bütün olarak bilme kuvvesinden ayrılmaz olur. Bir unsurdan şüphe etmek demek hepsinden şüphe etmek demektir. Onlar ayrılmaz bir şekilde birdir. Örneğin biz duyularımızın uzamsal şehadetini reddedersek o zaman biz onların sadece sayısal şehadetlerini de reddetmiş olmaz, aynı zamanda aklın sayısal olarak bilme kuvvesini de reddetmiş oluruz. Onlar ortaya çıkışlarından itibaren birlikte ve

---

[292] Nichols, a. g. e., s. 124-125
[293] Nichols, a. g. e., s. 125

ayrılmaz olarak gelişirler. Hepsi bir ve aynı tarihsel meydana gelişin bölünmez ürünleridir.[294]

James ve diğer pragmatistler bu suretle aklın bilme kuvvesinin ve bu kuvvenin meydana gelişinin birliğine uymaktadır. Bu suretle onlar bilim ve felsefeye ortak bir dil kazandırmışlardır. Onlar fizik ile psikolojiyi, bilim ile felsefeyi ve bilim ile dini tek bir işe yarar zeminde, yani aklın bölünmezliği doktrininde ilişkilendirmektedir. Bilim ile din, aklın farklı sahalarına delalet etmektedir. Ancak onlar bölünmez bir bütünün sahalarıdır ve aynı amaca hizmet etmektedir. Bilim ile din, bir ve aynı tarihsel meydana gelişin bölünmez ürünleridir.[295]

Öte yandan bilimin ve pragmatizmin tezat gösteren doğruluk tanımlarını incelemeye kalkarsak karşımıza şu çıkar:

Pragmatizm kendisini doğruluğu sonuçlarda araştırma metodu olarak takdim etmektedir. Herhangi bir kavramın anlamı onun sonuçlarında yatmaktadır. Herhangi bir ifadenin doğruluğu sonuçlarda ve özellikle iyi sonuçlarda yatmaktadır.[296]

Bilimin araştırma metodu ise olası bütün sonuçları gözönüne almayı ihtiva etmektedir. O ayrıca mevcut datanın yorumunu araştırmaktadır. Pragmatistler ise bu araştırmayı terketmek ve kendilerini geleceğe dair spekülasyonla sınırlamak suretiyle bilimden farklılaşmaktadır. Onların buna şuurlu bir şekilde niyetlenmeleri imkansız görünmektedir, ancak yazıları bunu deklare etmektedir ve felsefeleri bunun izlerini taşımaktadır.[297]

---

[294] William James, Reason and Faith, *The Journal of Philosophy,* Volume 24, Issue 8 (Apr. 14, 1927), s. 197-198

[295] James, a. g. e., s. 197-198; Herbert Nichols, The Cosmology of William James, *The Journal of Philosophy,* Volume 19, Issue 25 (Dec. 7, 1922), s. 682-683

[296] William James, Pragmatism's Conception of Truth, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 4, Issue 6 (Mar. 14, 1907), s. 141-142

[297] James, a. g. e., s. 141-142

Kısacası, bizim bütün algılarımızı tatmin eden tutarlı bir fiziksel dünya tasvirini benimseyen herbir kişi fiziğin yasalarının sadece insani icatlar olmadığı sonucuna varacak ve bilimin çöküntüye uğradığı inancına düşmeyecektir.[298]

Mizaç, bir pragmatistin olduğu kadar bir bilim adamının ve din adamının yapısında da belirleyici bir faktör olma eğilimindedir. Eğitim ve koşullar bunu önleyebilir, fakat aynı zamanda destekleyebilir de. Pragmatizmin ve bilimin sunduğu mizaçlar ise sabırsız mizaç ve sabırlı mizaç olarak adlandırılabilir. Sabırsız mizaç için insanlığın ferahlaması bilimin zahmetli araştırmaları yüzünden oldukça uzaktır. Ona göre insan ruhlarının daha iyi bir eğitim sistemi ve daha iyi bir sosyal ve endüstriyel ekonomi vasıtasıyla yeniden oluşumu oldukça yavaş bir metoddur. Ona göre hayatın değeri kavramları yaşayandadır. O, felsefesini ve dinini buna göre şekillendirir.[299]

8 – Pragmatizm ve kritik realizm

Pragmatizm ve kritik realizm, dinin ve bilimin bilişsel değerleri hakkında konuşmak için farklı dillerdir. Kritik realist terimler bağlamında bilimsel teorilerin bilişsel değeri, onların dünyanın gerçek yapısı ve karakteriyle uyum gösteren sunumlar olmasında yatmaktadır. Benzer olarak, dini inançların sahip olduğu bilişsel değer de onların realite ile az ya da çok uyum gösteren sunumlar olmasında yatmaktadır.[300]

Pragmatist terimler bağlamında ise bilimsel teorilerin bilişsel değeri, etrafımızdaki dünyada vuku bulan olayları önceden tahmin etme ve kontrol etme kabiliyetimizi zenginleştiren bir fonksiyon görmelerinde yatmaktadır. Dini doktrinlerin bilişsel değeri ise dini tecrübe gibi sıra dışı durumlar ile uğraşma kabiliyetimizi zenginleştirmelerinde yatmaktadır.[301]

---

298 Herbert Nichols, Pragmatism Versus Science, s. 131
299 Herbert Nichols, a.g.e., s. 131
300 Wesley Robbins, Pragmatism, Critical Realism, and The Cognitive Value of Religion and Science, 1999 by the Joint Publication Board of Zygon, ISSN 0591 –2385, s. 655
301 W. Caldwell, Pragmatism, *Mind,* New Series, Volume 9, Issue 36 (Oct., 1900), s. 435, 442-443

Kritik realizm din ile bilim sahasında bir orta yoldur. O, belirli bilimsel teorilere bilişsel bir değer atfetmektedir. Bir noktaya kadar da belirli bazı dini doktrinlere bilişsel bir değer atfetmektedir. Bu, onların dünyanın sembolik temsilleri olduklarının varsayılmasından dolayıdır. Ancak kritik realizme göre dini ve bilimsel söylemlerin sonuçları geçicidir. Zira dünyayı temsil eden çağdaş teoriler dahi gelecekteki araştırmaların ışığı altında revizyona açıktır.[302]

Bununla birlikte kritik realizm özel bir akıl teorisi varsaymaktadır. Bu teori, aklın Kartezyen bir tanımı olarak nitelendirilmektedir. Nitekim Kartezyenizme'e göre akıl dış dünyaya dair temsillerin ve bu temsillerin etkinliğiyle gelişen süreçlerin bir sahasıdır. Kritik realizm ise dini ve bilimsel söylemlerin bilişsel değerini, çevrenin, Kartezyen aklının işlemlerinin birer ürünü olarak aşağı yukarı doğru olan temsillerine dayandırmaktadır.[303]

Pragmatistler ise şüpheciliklerinden dolayı aklın bu Kartezyen tasarımını reddetmektedir. Onlar, bu tasarıma karşılık insan psikolojisini öne sürmektedir. Ki bu psikoloji kritik realizmin varsaydığı bilişsel psikolojiden iki noktada farklılık göstermektedir. İlk olarak, insan psikolojisinin inançları çevrenin temsilleri değildir. Bu inançları, bu psikolojiye göre, bilişsel değeri kendi etkinliklerinde yatan etkin mekanizmalar olarak ele almak anlamlı olacaktır. İkinci olarak ise, insan psikolojisinin halleri çevrelerinde içkindir, ondan mantıksal anlamda bağımsız değildir.[304]

William James de 'Great Men and Their Environment' adlı makalesinde bu hususlara temas etmektedir. Orada o, Herbert Spencer'ın Kartezyenizm'in empirist bir versiyonu üzerinde evrimsel bir döngü yaratma teşebbüsünü eleştirmektedir. Nitekim Spencer'dan farklı olarak o, Newton'un yerçekimi yasası gibi önemli bilimsel teorileri kronometre gibi aletlerle kıyaslamaktadır. James'e göre her ikisi de içimizde ve çevremizde işlev gören aletlerdir. James'in bu makalesinde açıkladığı

---

302 Wesley Robbins, a. g. e., s. 656
303 W. Caldwell, a.g.e., s. 445; Wesley Robbins, a.g.e., s. 656-657
304 Wesley Robbins, a.g.e., s. 658

akıl türü, Kartezyen aklından farklı olarak, çevresinden kurtulamaz ve bu çevreye herhangi bir atıf olmaksızın bağımsız bir obje olarak ele alınamaz.[305]

Buna mukabil, örneğin çağdaş fizikçilerin atom zerrecikleri hakkındaki inançları ve dindarların Tanrı hakkındaki inançları, pragmatik bağlamda, zorunlu olarak yararlı olan söylevler değildir. Onlar bazı insanların doğru olduğunu savundukları semantik muhtevalardır. Dolayısıyla atom zerreciklerine ve Tanrı'ya dair olan inançlara pragmatistlerin faydalı söylemler olarak muamele etmelerini gerektirecek bir şey yoktur. Bu bağlamda, örneğin gözlemlenemeyen şeyler hakkındaki bilimsel inançlar ve Tanrı'ya dair dini inançlar, bizim, mikroskop olmaksızın gözlenebilen fiziksel objeler hakkındaki günlük sıradan inançlarımızdan farklı değildir. Hiçbirisi gerçekte faydalı bir söylem değildir.[306]

Bu nokta, pragmatizm hakkında önemli bir itiraza açık bir kapı bırakmaktadır. Çünkü o, bu suretle, dindarlara bilimlere nispeten değişmez kalmaları için gerekçe sunmaktadır. Zira şayet atom zerreciklerine dair bilimsel inançlar gibi bilimsel teoriler faydalı söylemler değilse, bilimsel keşifleri değerlendirmeye almakta ve dini inançlarımızı bu keşiflere uyarlamakta neden endişe edelim? Bu durum kanaatimizce pragmatizmin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.[307]

Sonuç olarak, örneğin şayet quantum mekanik teorisinin doğru olduğu savunulursa, bu teori bize çevremizde vuku bulacak muhtelif hadiseleri önceden tahmin etmemize ve bu suretle onları kontrol etmemize olanak tanımaktadır. Dolayısıyla, pragmatizme göre, daha iyi bir teori ortaya çıkmadığı sürece quantum mekanik teorisini reddetmenin bir anlamı yoktur. Buna binaen, şayet dindarlar bu teorinin bilimsel sonuçlarını değerlendirmeye alarak inançlarını onlara uyarlamamayı tercih ederlerse, bu onlara pragmatizmin verdiği bir hak değildir.[308]

9 - Bilim, felsefe ve teoloji

---

[305] William James, Great Men and Their Environment, *Atlantic Monthly,* vol. 46, no. 276 (October 1880), s. 441-459

[306] William James, a.g.e., s. 441-459

[307] William James, a.g.e., s. 441-459

Bir araştırma teorisi olarak pragmatizm, bilgi ve anlamın uygunluğundan bahseden İngiliz teorilerini reddetmektedir. İngiliz teorilerine göre uygunluk öyle bir tecrübe tasarımını varsaymaktadır ki bu tecrübenin farklı objeleri ilkönce atomik olarak algılanmakta ve daha sonra da zihinsel süreçler vasıtasıyla birleştirilmektedir. Pragmatizm ise tecrübenin birliğini savunmaktadır. Pragmatistler açısından araştırmanın problemi, anlam ve bilgi bir tecrübe birliğinde birleştirildiği takdirde bu birlikteki tecrübelerin anlamlı bir şekilde nitelenip nitelenemeyeceğidir. Pragmatistlerin tecrübenin birliğinin temel olduğu varsayımıyla birlikte bilgi ve doğruluk sorunu anlamın tamamen objektif ve atomik değerlendirmelerinden ziyade insan hayatının karmaşık karakterine kaymıştır.[309]

Pragmatizm doğruluk araştırmasının yapısını yeniden tesis etmiştir. Öyle ki anlam artık insanların tecrübe ile ilgilerinin pratik bir sonucudur. İnsanların tecrübe ile ilgileri ise doğanın ve hayatın, mantığın ve düşüncenin ve amacın ve eylemin içkin olduğu kompleks bir çevreyi teşkil etmektedir. Buna binaen bilgi ve onun kavramsal kategorileri benliğin ve tarihsel toplulukların hayatlarını istikrarsız koşullara rağmen devam ettirmelerinde kullanılmaktadır. Doğruluk ise, artık, pragmatistlere göre, istikrarsız ve problemli koşulların başarılı bir şekilde üstesinden gelen iddialar, ifadeler, inançlar veya idealara mahsustur.[310]

Pragmatik felsefede anlam ve değer hayatın bağıntılı prensipleridir. Değer terimleri daima anlamla ilişkilidir. Örneğin James iyicilliğe 'belirli atfedilebilir gerekçelerden dolayı işe yaradığı sürece iyi olan' bağlamında atıf yapmıştır.[311] Dewey ise iyicilliği, bizim doğru hareket tarzını, doğru iyiyi bulmamızdan ortaya çıkan bir nitelik olarak ele almıştır.[312]

---

[308] William James, a.g.e., s. 441-459

[309] A. C. Armstrong, The Evolution of Pragmatism, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 5, Issue 24 (Nov. 19, 1908), s. 645-646

[310] Allan Tornudd, Types of Pragmatist Theory of Truth, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 12, Issue 18 (Sep. 2, 1915), s. 499-500

[311] William James, Pragmatism's Conception of Truth, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 4, Issue 6 (Mar. 14, 1907), s. 155

Dewey'e göre benliğin ve toplumun ihtiyaç duyduğu şey, istikrarsız ve şüpheli koşullar karşısında bir birlik ve kontrol duygusudur.[313] Pragmatizmin gayesi ise ihtilafların iyi ve doğru hareket tarzı üzerindeki uzlaşıyla ortadan kaldırılmasıdır. Bununla birlikte pragmatik felsefede ahlaki uzlaşıya bilgi, doğruluk ve anlam üzerindeki uzlaşıda olduğu gibi geçici olarak bakılmaktadır. Pragmatik felsefede etik, birbiriyle rekabet eden insani idealler, ahlaki tercihler, ikilemler, varoluşsal krizler ve bitmek bilmeyen felsefi tartışmalar arasında bir ölçüde davranışsal bir denge elde etmeyi başardığı takdirde başarılı olan bir karar verme süreci olarak düşünülmektedir.[314]

Bununla birlikte Peirce, James ve Dewey pragmatik felsefeyi dini düşünceye de genişletmiştir. Ancak onlar teolojideki önermelerin doğruluklarını belirlerken şu kriteri gözönünde tutmuşlardır: Teolojik bilgi iddiaları ampirik metodun kontrolleri altında tasdik edilmelidir.

Ancak bu pragmatistler Tanrı, öteki dünya, yeniden dirilme vs. hakkındaki bilişsel iddiaların deneysel bilgi statüsü elde edebileceğinde şüpheli kalmışlardır. Ancak onlar şunu savunmuşlardır ki bir disiplinin kendisini deneysel bağlamda tesis etmekteki yetersizliği onun zorunlu olarak entellektüel ve kamusal konu dışılığını tesis etmez. Aksine pragmatistler şayet bütün araştırmalar deneysel bilginin örneklerini üretmese dahi en azından bir kısmının hala kültürel, ahlaki ve dini bağlamda anlamlı olabileceğini iddia etmişlerdir. Ve bu araştırmaların meşruluğu ise onların insanların birey ya da grup olsun subjektif ihtiyaç ve arzularını karşılamaktaki araçsal değere dayanmaktadır.[315]

Sonuç olarak, pragmatistlerin ikiliklere karşı gösterdikleri antipatiye karşın onlar dini düşüncenin anlamını değer sahasına yerleştirmekle duygu ile inanç ve inanç ile tecrübe arasında retorik karşıtlıklar yaratmışlardır. Bu durum, felsefeyi ve

---

[312] John Dewey, Value, Objective Reference and Criticism, *The Philosophical Review,* Volume 34, Issue 4 (JuL, 1925), s. 319

[313] Ernst Moritz Manasse, Moral Principles and Alternatives in Max Weber and John Dewey, I *The Journal of Philosophy,* Volume 41, Issue 2 (Jan. 20, 1944), s. 40-41

[314] John Dewey, a.g.e., s. 319,328

bilimi dini iddiaların temellendirilmesinde kapı dışarı etmiştir. Bilim ve felsefenin teolojiden ayrılmasının akabinde ortaya çıkan boşluğu psikoloji ve etik doldurmuştur. Buna binaen, geleneksel teolojik argumanlar Dewey'in sosyal inancı bağlamında yeniden inşa edilmek istenmiştir. Bu suretle klasik pragmatistler teolojinin pragmatik bir yeniden inşasına katkıda bulunmuşlardır.[316]

10 - Bilim, din ve beşeri hayat

Günümüzde bilim felsefesi ile din felsefesi birlik halinde değil de birbirlerine paralel olarak teşekkül etmiştir. Bu iki felsefenin her ikisinin de pragmatik felsefe adı altında birleştirilebilecek derecede birbirleriyle uyuştukları görülür. Zira her iki felsefe de hayat kavramını temel olarak almıştır. Her iki felsefede de hayat kendisini zihnin oluşturduğu birtakım sembollerle ifade eder. Bu semboller hem sabittir hem de değişkendir. Çünkü onlar tabiattaki gelişmenin safhalarını temsil etmektedirler. Dolayısıyla geçici olarak sabittirler.[317]

Her iki felsefenin de gerçekleştirmek istediği gaye beşeri hayattır. Beşeri faaliyetin iki şekli vardır: Zeka faaliyeti, irade faaliyeti. Bilim birinci tür faaliyetin gelişmesinden, din de ikinci tür faaliyetin gerçekleşmesinden ibarettir. Bilimin konusu olan dünya ve dinin konusu olan Tanrı, ne kadar sınırsız olursa olsunlar, insanda birleşirler. Çünkü insan olmaksızın dünyadan ya da Tanrı'dan bahsedilemez. İnsan tabiatı her ikisine de iştirak eder.[318]

Bilim insana birtakım dış aksiyon vasıtaları sağlar. İnsan bilim sayesinde istikrarsız dış koşullarla savaşma ve kendi iradesini dış aleme gittikçe daha çok kabul ettirebilme imkanına kavuşur. Fakat böyle bir imkanla donanmış olan beşeri faaliyetin kendi esası ve gayesi üzerine birtakım sorular sorması ve bunlara cevap araması da gayet doğaldır. İşte o bu soruları ortaya atarak din alanının ortaya

---

[315] William James, Pragmatism's Conception of Truth, s. 142-143
[316] William James, Great Men and Their Environment, s. 441-459
[317] Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev: Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 334
[318] Boutroux, a.g.e., s. 334-335

çıkmasına sebep olmuştur. Din, beşeri faaliyete kendisine yaraşan bir gaye temin eder.[319]

Bilimin işlevi, doğayı insanın yararlanabileceği birtakım sembollere indirgemekten ibarettir. Ancak kainatın ifade edildiği bu semboller ne kadar ulu ve yüce olursa olsunlar, onları düşünen ve düzenleyen insandır. Fakat onlar insanın kendisi de değildirler. İnsan tefekkür ederek onların kendisi için ne gibi bir değer taşıdığını araştırır. Böylelikle beşeri hayatın sonsuzluğunu ve sınırsızlığını ve özellikle dini hayatın ihtişamını kavrayan insan, zekasını yine kendi zekasının yetenek ve yetilerini araştırmak için kullanır. İnsan aklın taptığı gizli bir 'gerçek duygusu' ile donanmıştır. Ve bu duygunun etkisiyle o, zekanın, bilimde gerçekleştiği şekliyle, kendi kendisine ve kendi vicdanına yeterli olup olmadığını araştırır. Bu araştırmayı ortaya koymak bile dinin imkanını araştırmak demektir.[320]

Diğer yandan, din de insanın Allah ile işbirliği içerisinde olmasını ister. Bu sebeple o beşeri yetenek ve yetileri küçük görmez. İnsan zihninden, dilini ve sahip olduğu işaretlerin tümünü aslında dille ifadesi imkansız olan bir şeyi mümkün olduğu kadar doğru bir şekilde ifade etmek için kullanmasını bekler. Dinin gayesinin, bireylerde içine kapalı ve yalnız bir hayat gerçekleştirmek olmadığı açıktır. Tanrı tesirini bu dünyanın içinde gösterir, o dünyanın dışına çekilmiş değildir. Bu sebeple din, insandan, kendisine maddi güç temin eden bilim aracılığı ile Tanrı'ın bu dünyadaki hükümranlığının gerçekleşmesi için çalışmasını bekler.[321]

Böylelikle bilim ve din, temelli bir birlik ve karşılıklı bir bağımsızlığın şartlarını yerine getirirler. Din ile bilimin birliğini sağlayan şey beşeri faaliyettir. Her ikisi de buradan köken bulur. Beşeri faaliyet bütün kapsamıyla gerçekleşebilmenin şartlarını din ile bilimde bulur.[322]

---

[319] Boutroux, a.g.e., s. 335
[320] William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature,* Modern Library, Random House, New York, 1929, s. 479-480
[321] Boutroux, a.g.e., s. 336
[322] Boutroux, a.g.e., s. 336-337

Din ile bilimin karşılıklı bağımsızlıkları, beşeri hayatın genel bir özelliğidir. Bu özellik aynı zaman dilimi içinde farklı oluşumlara imkan tanır. Dolayısıyla beşeri hayatta din ve bilim sahasında araştırma yapan bir kişinin ortaya koyduğu çelişkiler aşılmaz gibi görünebilir. Fakat bunların çelişkili olmaları, bir mantıkçının bunlara soyut bir açıdan bakmasından ileri gelir. Gerçekte din ve bilim beşeri hayatın farklı tezahürleridir. Beşeri hayat hürriyetten yanadır ve var olabilen herşeyin varlığını sürdürme eğilimindedir. Hatta o, birbirine zıt dediğimiz din ile bilimi dahi birarada tutar.[323]

Bilim ve din beşeri hayatın iki anıdır. İlki, bu hayatın dış dünyaya doğru yayılması ve gelişmesidir. Diğeri ise aksine hayatın kendi esasına yönelerek kendisini sonsuz bir şekilde aşmak istemesidir. Bu iki gelişim arasında öyle bir farklılık vardır ki biri diğerine engel teşkil etmez. Her ikisi de pratik bakımdan birbirlerinden bağımsız bir şekilde düşünülebilir.[324]

Kısacası, din ile bilim ortak bir zeminde, yani doğal olaylarla ilgili kavramlar alanında uzlaşırlar. Fakat pragmatik felsefeye göre bu kavramlar ne din ne de bilim için gerçeğin tam bir ifadesidir. Üstelik din ile bilim doğal olayları yorumlarken farklı semboller sistemi kullanırlar. Bununla birlikte birbirlerinden az çok farklı iki semboller sisteminin var olması insan zihni için bir karmaşıklık teşkil etmez. Çünkü dinin sembollerinin bilimin sembolleriyle uyumu pekala araştırılabilir.

11 - Din, şuurlu ben ve şuuraltı ben

James'e göre din de bilim gibi tecrübi olduktan sonra neden bizim için bilim derecesinde benimsenecek ve kabul edilecek bir şey olmasın?

Bu görüşün şöyle bir tenkidi yapılabilir: Dini bu şekilde tecrübi bilime benzetmek imkansızdır. Çünkü din tecrübeyi bilimin anladığı manadan farklı bir

---

[323] William James, The Moral Philosopher and the Moral Life, *International Journal of Ethics,* Volume 1, Issue 3 (Apr., 1891), s. 348-349
[324] Boutroux, a.g.e., s. 337

manada anlar. Bilimin tecrübesi olayları şahsiyetlerden soyutlamaktadır. Yani o, olaylardan onları inceleyen şahsa ait şeylerin tümünü kapı dışarı eder. Gaye-sebep, fayda ve değer, kısacası şahsa ait bir duyguyu ifade eden herşey bilimsel olgunun dışındadır.[325]

Din ise aksine subjektif ve bireysel mahiyette ele alınmış bir takım olgulara dayanır. O insanı bir şahıs sıfatıyla tanır ve onun iletişime geçtiği herşeye bir şahsiyet verir. Öte yandan, doğa kanunlarının evrenselliği ve zorunlu birliği din için pek önemli değildir. Onun nazarında bütün kainatın düzenine öncelik taşıyan şey bir bireyin kurtuluşu ve selametidir. Bu sebepten dolayı din ile bilimin bakış açıları arasında kesin bir uyuşmazlık vardır.[326]

Bu tenkide karşılık olarak denebilir ki doğayı kullanmanın ve olayların akışını değiştirmenin tek bir yolu yoktur. Büyük ve çeşitliliklerle dolu olan doğanın kaynaklarından mümkün olduğu kadar istifade etmek isteyen insanın farklı metodlar dahilinde hareket etmesi gayet doğaldır. Bilim insanlığa telgraf, elektrik vs. ve bazı hastalıkları tedavi imkanı vermiştir. Din de fertlere sükunet, ahlaki denge ve mutluluk sağlar. O da bazı hastalıkları tedavi eder.[327]

Bilim ile din kainatın hazinelerini açmak için kullandığımız iki anahtardır. Matematikçilerin sayı veya uzayla ilgili olayları bazen analitik geometri, bazen de cebir veya diferansiyel ve entegral hesaplar aracılığı ile incelediklerini ve bu değişk metotlarla faydalı sonuçlar elde ettikleri açıktır. Niçin dini metot ve bilimsel metot da aynı tür sonuçlar elde edemesin?[328]

James'e göre bütün bilgilerimiz şuurdan çıkar. O, psikolojide açık birer veri teşkil eden şeylerin duyum, hayal, fikir ve duygu gibi birtakım basit unsurlara indirgenebileceğini varsayar. Bunlar atomlara benzerler. İşte psikolojide açık olarak bilinenleri temin eden sahanın şuur alanı olduğu, yani açık olarak bilinenlerin belirli

---

325 Boutroux, a.g.e., s. 368
326 Boutroux, a.g.e., s. 368-369
327 James, *The Varieties*, s. 122-123
328 James, a.g.e., s. 122-123

bir zamanda düşünen bir şahısta var olan şuur hallerinin bütününden ibaret olduğu farkedildiği zaman psikolojide ve bilim felsefesinde bir devrim meydana gelmiş olur.[329]

Gerçekte şuur alanı, hem bir odak ya da merkezden hem de bunun etrafında yer alan bir şuur dairesinden oluşur. Ancak bu şuur dairesinin sınırı da belirsizdir. Halbuki, bu şuur dairesi de sürekli ve kesintisiz bir şekilde üçüncü bir alana bağlıdır. Şuurumuz bu alanın gerek genişliğini gerekse derinliğini ölçmekten acizdir. Dolayısıyla bilinen ve açık seçik olan her tasavvur ya da düşüncenin olduğu gibi her uygulamanın da hareket noktası olan şey bu sınırsız alandır. Bu alandaki açık ve seçik bilgi merkezi bağlı bulunduğu çevrelerle ilişkilerinden dolayı durmadan değişikliğe uğrar.[330]

Buna mukabil din beşeri benliğin mümkün olduğu kadar geniş bir şekilde gerçekleşmesidir. Din, diğer şahıslarla samimi birliği sayesinde sonsuz şekilde büyümüş beşeri şahsı ele alır.[331]

Bilim ise herhangi bir zamanda herhangi bir zihin için açık ve seçik bir bilgi konusu olabilecek bütün şeylerin seçimi ve sınıflandırılmasıdır. Bu şeylerin tamamı objektif alem denen şeydir. Biz bu şeyleri bizden bağımsız varlıkların birer tasviri olarak düşünürüz. Onları hangi sıra ile görünüyorlarsa kaydederiz ve tekrarlarını önceden görmemize yarayacak şekilde bazı formüllere indirgeriz. Bu formüller, arzu edebileceğimiz bazı şuur hallerini tekrar elde etmek için birer metottur.[332]

Kısacası, dinin hareket noktası somut şeylerdir. O bütün kapsamı ile olgudur. Bilimin hareket noktası ise soyut şeydir. Bu soyut şey bilinen olgulardan çıkarılmış tasarımlardır. İnsan bilimden faydalanır, fakat din ile yaşar.[333]

---

[329] James, a.g.e., s. 481-482
[330] James, On the Function of Cognition, *Mind*, Volume 10, Issue 37 (Jan., 1885), s. 27-39
[331] Boutroux, a.g.e., s. 372
[332] Boutroux, a.g.e., s. 372-373
[333] Boutroux, a.g.e., s. 373

Bilim ve din birbirlerine zıt şeyler gibi düşünülürse bu zıtlık bilim ve din hakkında öne sürülen suni bir tariften kaynaklanmaktadır. Çünkü bir yandan bilim sadece fiziki bilimlerden ibaret sayılıyor, öte yandan da dinin kaynağının onun akidelerinde olduğu varsayılıyor. Fakat bilim olguların ve görünürdeki şeylerin bilgisi ise, bir fizik bilimi olduğu gibi bir de psikoloji bilimi vardır ve fizik biliminin niteliklerini psikoloji bilimine atfetmek için hiçbir sebep yoktur.[334]

Nitekim psikologlar tarafından öne sürülen şuurlu ben ile şuuraltı ben'in ilişkisi din ile bilim arasında bir köprü teşkil eder. Bu ilişki bilimsel faaliyet ile dini faaliyetin ortak hareket noktasını teşkil eder. Dini faaliyet şuuru şuuraltı aracılığı ile zenginleştirmeye, bilimsel faaliyet ise şuuraltından çıkan şeyleri şuurun kanunlarına uydurmaya çalışır.[335]

Bu noktadan hareket ettiğimizde karşımıza çıkan sonuç şudur: Dinadamı insanın kendisinden daha büyük ve ayrı bir varlık ile ilişki halinde olmasını ister. Halbuki şuuraltı denen şey şuur denen şeyden farklıdır. Dolayısıyla psikoloji bilimi, insanın şuuraltı alanında kendisinden daha büyük ve ayrı bir varlık ile ilişki halinde olduğunu pekala kabul edebilir. Öte yandan dinadamı, dini tecrübe ile sabit olmuş gibi görünen varlıkların gerçekliğini doğrular. Ve bu doğrulama, devamlı bir şekilde bir şekiller ve kanunlar alemini farzeden bilginlerin inançlarına benzemektedir.[336]

Teolojik düşünceler ve nazariyeler bilimsel nazariyelere kaynak teşkil eden esaslardan farklı bir şekilde teşekkül etmezler. Bunlar, olguların münasebetlerini zeka ve muhayyile için elverişli bir tarzda gösterebilecek şekilde düzenlenmiş semboller ve nazariyelerdir. Yalnız muhayyile üzerine kurulmuş olan bu semboller ve nazariyeler dinin özü değildir. Bunların gayesi dini beşeri dile çevirmekten ibarettir. Halbuki bilimler de bu dilin bir parçasıdır. Öyleyse akideleri ifade eden

---

334 Robert J. O'Connell, William James on the Courage to Believe, Fordham University Press, New York, 1997, s. 28, 31

335 James, *The Varieties,* s. 229, 501

336 James, a.g.e., s. 228, 456-457

sembol, nazariye veya formullerin bilimin belli başlı sonuçlarıyla uyumlu hale getirilmesi gerekir.[337]

Kısacası, James'e göre dini tecrübe bilimsel tecrübe kadar gerçek ve faydalıdır. Hatta dini tecrübe bilimsel tecrübeden daha dolaysız, daha somut ve daha derindir. Üstelik dini tecrübe, şuuraltı benlik nazariyesi sayesinde bilimde de bir dayanak noktasına sahiptir.

Sonuç olarak James'e göre din ile ilim birbirine bağlıdır. İkisinin de gayesi birdir: İnsanın mutluluğu ve kudreti. Metotları da birdir: Deney, tümevarım ve hipotez. Alanları da birdir: İnsan şuuru.

12 - Bilim mantığı ve din

Klasik pragmatistler kişinin gelişiminde insani olan ile dini olan arasındaki gerilimi aşmak için çeşitli teşebbüslerde bulunmuşlardır. Bu pragmatistlerin en önde gelen ilgilerinden birisiydi ve her birisi kendi tarzında olmak üzere bunu çözümlemeye çalışmıştır. Peirce ve James bir Tanrı'ya dair bir inanca sahip olmuşlardır, fakat hiçbirisi dini bir kurumla yakın ilişki içinde olmamıştır. Dewey her ikisini de reddetmiş ve kendi dini tecrübe teorisini geliştirmiştir. Her üçünün de ortak noktası şudur: Onlara göre Tanrı ve kurumsallaşmış dine dair mevcut anlayışlar bir tarafta kişi ile öteki tarafta Tanrı ve dünya arasında engel tesis etmektedir.[338]

Klasik pragmatistler dini hayatlarında bu tür bir gerilimi yaşamışlardır. Onlar bilimsel çalışmalarını ilerlettikçe bu gerilim daha da artmıştır. Bu sebepten dolayı öyle görünmektedir ki klasik pragmatistler şu görüşü yansıtmaya çalışmışlardır: Hristiyanlık kişiyi insanlık dışı yapmaktadır, o Hristiyanı insani işlerde ilgisiz kılmak suretiyle çevresinden izole etmektedir.[339]

---

[337] Boutroux, a.g.e., s. 375-376
[338] Victor Anderson, *Pragmatic Theology,* State University of New York Press, Albany, 1998, s. 44; Robert J. Roth, *Radical Pragmatism,* Fordham University Press, New York, 1998, s. 81-82
[339] Victor Anderson, a.g.e., s. 44; Robert J. Roth, a.g.e., s. 81-82

Klasik pragmatistler birçok Hristiyanın doğru Hristiyanın, doğru dindar kişinin, yani kendisini tüm kalbiyle Tanrı'ya adayan ve dünyadan tamamen kopan kişinin nasıl olması gerektiğini düşündükleri zaman bir yabancılaşma duygusunu tecrübe ettiği iddiasındadırlar. Ve onlar bu ihtilafta belirgin bir tehlike görmüşlerdir.[340]

Bu ihtilaf, klasik pragmatistlere göre şu üç yoldan birisinde çözüm bulacaktır: Ya Hristiyan duyularıyla algıladıklarına dair zevkini erteleyecek ve ilgisini tamamen dini objelere hasretmeye zorlayacak ve dünyevi objeleri uzaklaştırmak suretiyle ilahileştirdiği bir dünyada yaşamaya çalışacaktır. Ya da o dini ritüelleri gözardı edecek ve din-dışı bir hayata yönelmeye karar verecektir. Ancak bu iki seçenek dışında bir seçenek daha vardır ki buna göre kişi hem dünyevi hem de dini ideallerini aynı potada yani pragmatik bir temelde eritebilir. Dolayısıyla o hem dini hem de dünyevi hayata layık olduğu ilgiyi yeterince göstermiş olacaktır.[341]

Örneğin Peirce güçlü dini inançlara sahiptir. Ancak o yerleşik dinlerin teolojilerine, metafiziklerine ve uygulamalarına karşı çıkmıştır. Aynı zamanda o kendisini metafizik dışı deneyci bir bilimadamı olarak tanıtsa da, bilim mantığının realist bir metafiziğe yol açtığını da algılamıştır.[342]

Bu realist metafizikten hareketle Peirce din ile bilimin birliğini göstermeye çalışmıştır. O bilim mantığının uygulanması, özellikle 'tefekkür oyunu' olarak adlandırdığı hipotez metodunun kullanımı boyunca Tanrı'nın bilgisini elde etmenin mümkün olduğunu öne sürmüştür. Burada Peirce ile ampirik mistikler arasında yakın bir benzerlik vardır. Çünkü hem Peirce hem de ampirik mistikler Tanrı'nın ancak tecrübede bulunabileceğini savunmaktadırlar.[343]

---

340 Sandra B. Rosenthal, *Speculative Pragmatism*, Amherst University of Massachusetts Press, 1986, s. 142
341 Sandra B. Rosenthal, a.g.e., s. 142
342 Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, s. 18; Robert J. Roth, a.g.e., s. 81-82
343 Joseph Brent, a.g.e., s. 18

Sonuç olarak, bu oyunda tefekkür eden kişi muhayyile gücünün etkisiyle yaratmamaktadır, aksine realitenin bir işarette temsil edilen bir yönünü deneyimlemekte ve zihin ile doğanın birliğinde içkin olan hipotez güdüsü vasıtasıyla onun anlamını tahmin etmektedir. Tefekkür oyununda ortaya çıkan hipotetik çıkarım, idrak edilebilir sonuçların dedüksiyonu ve bunların endüksiyon vasıtasıyla test edilmesiyle birlikte, herhangi bir akıllı kişinin yönetebileceği düşünme metodu için güçlü bir adaydır.[344]

B – DİN-KAMU-TOPLUMBİLİM-SİYASETBİLİM İLİŞKİSİ

Klasik pragmatistlerin geleneksel dinlere dâir yorumları, onların bu dinleri modern bilimsel araştırma süreçleri netîcesinde elde edilen sonuçlardan hareketle sekülerleştirme çabalarının bir ürünüdür. Bu pragmatistlerin modern bilimsel gelişmelerden ilham alan yeniyapısalcı felsefelerinin bu dinlere farklı bir muâmele göstermesi beklenmemelidir. Bununla birlikte onlar, bu konuda bazen farklı öneriler de ortaya koyabilmişlerdir. Ancak kanâatimizce bu öneriler yine de ortak bir paydayı paylaşmaktadır.

Nitekim bu pragmatistler geleneksel dînî söylemlerin yeni bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini savunsalar dâhi, bu söylemlerin yine de günümüz toplumunun taleplerine uygun toplumsal işlevlere de sahip olabileceği iddiâsındadırlar. Zira topluma mal olma iddiâsını taşıyan bir din, insan hayatının anlam ve değeri hakkındaki farklı görüşlerden kaynaklanan ve bu hayatın istikrarsız karakteri sebebiyle çözümü zor görünen fundamental sorunların insanoğluna faydalı bir çözüme kavuşturulması yönünde bir yeterliliğe sahip olmak zorundadır. O, doğal ya da tarihsel sınırların yarattığı ikilemler arasında kalan insanların hem bilişsel hem de ahlâkî bir dengeye ulaşmalarına yardım etme kifayetine sahip bir din olmalıdır.

Klasik pragmatistler, bu dengenin elde edilebilmesi için, insanların hep birlikte uyumlu bir yaşam sürdürmelerinin ve vizyonlarını ya da ideallerini bu

[344] Joseph Brent, a.g.e., s. 18

yaşama katkıda bulunma doğrultusunda belirlemelerinin şart olduğu kanısındadırlar. Dolayısıyla, geleneksel dînî söylemleri ampirik bir kriter doğrultusunda değerlendirmeye tâbî tutan bu pragmatistler, bu değerlendirmeden geçerli notu alamayan söylemlerin yine de yukarıda bahsettiğimiz şartı karşılama ihtimaline açık bir kapı bırakmışlardır.

1 – Sosyal bilimsel bilgi ve dînî bilgi

Peirce'ın, geliştirdiği pragmatik epistemolojiyi, idelerin anlamlarına açıklık kazandıracak bir araştırma süreci olarak takdim ettiğini ifâde etmiştik. Ancak aynı zamanda onun, bu süreci, anlamın birinci ve ikinci aşamaları olarak kabul ettiği açıklık ve seçikliğe sahip tanımlardan hareketle analitik bir seyir gösteren bir araştırma süreci olarak görmediğini de belirtmiştik. Aksine Peirce, bu süreci, idelerin anlamın üçüncü aşamasında gösterdikleri pratik etkileri araştırmakla tamamlanan bir araştırma süreci olarak görmektedir. Bu aşama ise, anlamın bütüncül ya da sosyal karakteristiğini gözler önüne sermektedir. Bu aşamayı şu şekilde açıklayabiliriz: *Peirce, dış dünyadaki bir nesneye dâir bilgimizin, bu nesnenin duyularımız üzerinde yarattığı pratik etkilere bağlı olduğu kanısındadır. İşte bu nesnenin duyularımız üzerinde yarattığı bu etkilerin toplamı da onun bütüncül ya da sosyal anlamını inşâ etmektedir.* [345]

Ancak Peirce, bu maksimini aydınlatma zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Çünkü o, bilgimizin nesnelerin duyumlarımız üzerindeki pratik etkilerine bağlı olduğu fikrinin, muhtelif 'atomculuk' nazariyeleri ile irtibatlandırılması ihtimâlinden fazlasıyla rahatsızlık duymaktadır. Bu sebeple, bu maksiminin metodolojik anlamını muhâfaza etme maksadıyla o, 'pragmatisizm' (pragmaticism) adı altında yeni bir maksimde karar kılmıştır. Peirce'ın pragmatik maksimi bu suretle şu son hâline kavuşmuştur: *Peirce, bir idenin dış dünyada temsil ettiği nesneyi tam anlamıyla yansıtıp yansıtmadığının bilinemeyeceği kanâatindedir. Bu sebeple o, bizim bu ideyi doğru bir ide olarak kabul ettiğimiz takdirde zorunlu olarak ortaya*

[345] Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press / Bloomington and Indianapolis, 1998, s. 12; Victor Anderson, *Pragmatic Theology*, State University of New York Press, 1998, s. 31

çıkan ya da çıkması muhtemel pratik sonuçların toplamının bu nesnenin bütüncül anlamını inşâ edeceği düşüncesindedir. [346]

Peirce'ın bu düşüncesi, onun doğru ve faydalı bilgiyi araştırma metodolojisine de yansımıştır. Nitekim *bütüncül muhteva* ya da *anlam* gibi terimler de bizlere bu metodolojinin sosyal boyutu hakkında ipucu vermektedir. Peirce, doğru ve faydalı bilginin elde edilebilmesi için, tek bir araştırmacının sunduğu delillerin, fikirlerin ya da neden-sonuç ilişkilerinin her zaman yeterli olamayacağı iddiâsındadır. Aksine, bu bilgiye ulaşmayı hedefleyen bir araştırma, konuyla ilgili araştırmacılar tarafından ortaya koyulması muhtemel delillerin, fikirlerin ve neden-sonuç ilişkilerinin tümünü gözönüne almak zorundadır.[347] Çünkü Peirce, doğru ve faydalı bilginin ancak bunların toplamının ya da birliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkabileceği fikrini taşımaktadır. Zira o, bu bilginin bütüncül ve sosyal bir karakteristiğe sahip olduğu inancındadır. İşte yeni bir terim olarak *pragmatisizm* de, onun bu bütüncül ve kollektif karakterine işâret etmektedir.[348]

Peirce'ın bu inancı kanâatimizce onun yanlışlanabilirlik ilkesinden ilham almıştır. Çünkü Peirce, bu inançla, dînî ya da bilimsel olsun her bilginin sosyal boyutuna dikkat çekmiş olmaktadır. Ancak bu boyut, her bilginin bir başkası tarafından tekzip edilmesi ihtimalini de kapsamaktadır. Çünkü Peirce, bilgiyi, her insan için ortak olan realiteyi yorumlamaya teşebbüs eden insanların bu suretle ortaya koydukları varsayımlardan çıkarımladıkları bir düşünce olarak görmektedir. Üstelik Peirce'ın, yanlışlanabilirlik ilkesinden hareketle, diğer klasik pragmatistler gibi, her tür mutlak doğruluk iddiâsına karşı çıktığını da belirtmiştik. İşte bu sebeple o, bir nesne hakkındaki bilgimizin doğruluğunun, onun doğru olduğu yönündeki uzlaşıya bağlı olduğu fikrini taşımaktadır. Üstelik Peirce, bilimsel bilginin doğruluğunun dâhi aynı uzlaşıya bağlı olduğu inancındadır.[349] Kanâatimizce o, bu suretle bizleri şu sonuca taşıma maksadındadır: Bilimsel bilgi gibi dînî bilgi de

---

[346] Joseph Brent, a.g.e., s. 12-13; Victor Anderson, a.g.e., s. 31
[347] Vincent G. Potter, Charles S. Peirce On Norms & Ideals, Fordham University Press, New York, 1997, s. 3
[348] Victor Anderson, a.g.e., s. 32
[349] Kelly A. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought,* Vanderbilt University Press, Nashville and London, s. 185

yeniden düzenlenebilir. Yeni ve muhalif dînî bilgilere kapı her zaman açıktır. Mutlak bir doğruluktan bahsedilemeyeceği için, doğru dînî bilgi ancak pratik sonuçlarına ve faydalarına bakılarak üzerinde uzlaşıya varılan bir bilgidir, ancak bu bilginin yanlışlanma payı da her zaman açıktır. Çünkü Peirce, dînî dahi olsa her bilginin organik ve sürekli gelişen ve dolayısıyla değişen bir karakteristiğe sahip olduğu fikrini taşımaktadır. Bunun sebebi ise onun, bilginin konusu olan dış dünyanın sürekli gelişmesi ve değişmesi, yâni evrim geçirmesi sebebiyle mutlak, kesin ve değişmez bir bilgiye imkân tanımadığı kanâatinde olmasıdır.[350]

Peirce'ın yukarıdaki fikirlerinin etkisinin kapsamı gördüğümüz kadarıyla onun sevgi doktrinini de içine almaktadır. Peirce'ın, benlikler arası her tür ilişkiye bir sevgi yasasının egemen olduğunu savunduğunu ve bu yasayı insanların en üst düzeydeki gelişimini mümkün kılan bir yasa olarak gördüğünü belirtmiştik. İşte bu sebeple Peirce, daha tatmin edici bir gelişim düzeyine erişmek isteyen her insanın, öteki benliklere ya da komşularına yönelik sevgi etrafında birleşmek zorunda olduğu düşüncesindedir. Bu sebepten dolayı o, bir dinin aslî vazîfesinin sevgi etrafında birleşen bir toplumu talep etmek ve bu doğrultuda hizmet etmek olduğu kanâatine varmıştır. Dolayısıyla böyle bir din esâsen *sosyal güdülere* öncelik veren bir din olacaktır.[351]

2 – Pragmatik toplumsallık testi

James'in, dînî inançları, ancak insanları bu istikrarsız dünyada düşünsel ya da davranışsal denge düzeyine taşımaya muktedir oldukları takdirde pragmatik açıdan başarılı inançlar olarak gördüğünü belirtmiştik. Bu sebepten dolayı o, örneğin, taşıdığı nitelikler ya da sıfatlar ne olursa olsun, bu doğrultuda hizmet eden hiçbir Tanrı inancına doğru olmayan bir inanç muâmelesini layık görmeyecektir. Dolayısıyla, dînî duygu kaynaklı dînî inançların ve tecrübelerin etkisi altındaki pratik, somut ve gözlemlenebilir davranışların sonuçları bu bağlamda teste tâbi

---

[350] John. K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle,* Indiana University Press Bloomington and Indianapolis, 1994, s. 8-9

[351] C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* Ed. (C. I-VI) Charles Hartshorne, Paul Weiss, Cambridge, 1965, s. 89-91

tutulacak ve bu suretle onların pragmatik açıdan başarılı olup olamadıkları belirlenecektir.[352]

Öyleyse, bu dünyayı, insanları ya da insânî değerleri konu alan her dînî önermenin doğruluğu, bu önermenin insanların davranışları üzerindeki pozitif etkilerinden hareketle değerlendirilecektir. Çünkü, mutlak bir doğruluktan ya da kesinlikten bahsedilemeyen bu dünyada bu önerme ancak pragmatik bir doğruluğa sahip olabilir. Onun doğruluğunu tâyin edecek olan pragmatik testi aşıp aşmadığı ise ancak şu şekilde tespit edilebilir: Bu önermenin insanların davranışları üzerindeki pozitif etkileri insanların istikrarsız dış dünya koşulları ile işbirliği yaparak kendilerini geliştirmeleri doğrultusunda katkıda bulunuyor, kısacası insanlara bu doğrultuda fayda sağlıyor ise o zaman bu önerme pragmatik açıdan başarılı bir önerme sayılmalıdır.[353]

James'in sözkonusu pragmatik testini dört aşama halinde irdelemiştik. Nitekim bu testin son aşamasında James, dînî inançları, tecrübeleri ya da davranışları, hem birey hem de toplum açısından ifâde ettikleri pratik değerlere bakarak, yâni hem bireysel hem de sosyal açıdan temin ettikleri somut faydaları gözönüne alarak anlamlı ve doğru ya da anlamsız ve yanlış saymaktadır. İşte bu aşamada kanâatimizce James, onların toplumsal anlamına işâret etmiş olmaktadır.

James, diğer klasik pragmatistler gibi, felsefî, dînî ya da bilimsel olsun, bu dünyayı konu alan her disiplinin aslında ortak bir realiteyi konu aldığı, ortak fenomenler ile karşı karşıya kaldığı inancındadır. Her disiplin ya da her birey, bu realite hakkında kendi yorumlarını geliştirmekte serbesttir. Bu yorumlar, bireysel faydalar sağladıkları sürece pragmatik açıdan doğru da kabul edilebilir. Ancak dikkatimizi çeken husus, klasik pragmatistlerin, bireysel gelişimi ya da faydayı nihâî planda toplumsal gelişime ya da faydaya adamış olmalarıdır. Dolayısıyla bu yorumlar, nihâî planda, dış dünya hâdiseleri ya da insan hayatının değerleri

[352] Ralph Barton Perry, The Philosophy of William James, *The Philosophical Review,* Volume 20, Issue 1 (Jan., 1911), s. 12-13
[353] Ralph Barton Perry, a.g.e., s. 13-14

hakkındaki *genel* kültürel ya da bilimsel kabullere uygun olup olmadıklarına bakılarak test edilecektir. Zâten böyle bir uygunluğa mazhar olamayan yorumlar, faydası olmadığına inanılan ve bu suretle herhangi bir fayda temin etme imkânı da bulamayacak olan yorumlar olacaktır. İşte bu, *pragmatik toplumsallık* ya da *kamusallık* testidir.[354]

3 – Seküler evrimsel din

Gördüğümüz kadarıyla Dewey ise konuya kamu boyutundan yaklaşmaktadır. Dewey, 'kamu' kavramının, 'toplum' ile 'topluluk' kavramlarından izole edilerek açıklanamayacağını ileri sürmektedir. Ancak bu demek değildir ki o, kamunun bu iki kavramdan sâdece birisinden hareketle tanımlanması gerektiği iddiâsındadır. Aksine Dewey, kamunun, nitelik ve fonksiyon açısından her ikisiyle de ilişkili olduğu düşüncesindedir. Kamu, Dewey'e göre, bir yandan, ortak bir biyolojik tarihi ve gelişimi paylaşan organik varlıkların bir birliği olarak toplum ile ilişkilidir. Öte yandan da o, insanların ideallerinin ve beklentilerinin, mümkün olan en yüksek gelişim düzeyine erişme ideali gibi ortak bir ideal çerçevesinde gözden geçirilmesi ve yeniden düzenlenmesi suretiyle teşekkül eden topluluk ile ilişkiye sahiptir.[355] Bu sebeple Dewey, kamunun, bir yandan, muhtelif kurumlar ve gelenekler çerçevesinde ortaya koydukları dolaylı ya da dolaysız aktiviteler vasıtasıyla birbirlerine etkide bulunan insanların somut bir birlikteliğini temsil eden toplum ile ilişkisinden dolayı somut bir sosyal kendiliğe sahip olduğu sonucuna varmıştır. Diğer yandan da o, kamunun, ortak bir ideal çerçevesinde gözden geçirilen ve yeniden düzenlenen ideallerden ve beklentilerden ilham alan topluluk ile ilişkisinden dolayı da soyut bir sosyal kendiliğe sahip olduğu kanâatini taşımaktadır.[356]

Şu halde Dewey'in, kamuyu, yeri geldiğinde kullanageldiğimiz 'kamu vicdânı' tâbirinden hareketle hâsıl olduğunu gördüğümüz yaygın kanaatin aksine, insanların salt ahlâkî ya da idealist bir birlikteliğine işâret eden bir kavram olarak

---

[354] William James, Pragmatism's Conception of Truth, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Volume 4, Issue 6 (Mar. 14, 1907), s. 147, 154
[355] John Dewey, *A Common Faith*, s. 38-40, 79-80
[356] John Dewey, *A Common Faith*, s. 72, 79-80

görmediği açıktır. Çünkü Dewey, kamunun oluşmasında, somut bir birliktelik olan toplum ile ilişkisinden dolayı, aynı zamanda, yol açtığı sonuçların ahlâkî değerine bakmaksızın her tür aktivitenin pay sahibi olabileceği kanâatindedir. Bununla birlikte, kamuya hitap eden aktivitelerin etkisi o aktivitenin hitap ettiği dönemle sınırlı kalabilir. Yâni bu tür bir aktivite tarihsel bir karakteristikle sınırlandırılabilir. Ancak bu demek değildir ki her aktivite aynı kaderi paylaşmak zorundadır. Aksine Dewey, bu tür aktivitelerin bir kısmının etkisinin nesillerin ortadan kalkmasından etkilenmeyen kurumlar vasıtasıyla gelecek nesillere de sirâyet ettiği inancındadır. Bu da, kamunun sürekliliğini ve onun evrim sürecinin devamını sağlamaktadır. Aksi takdirde, toplumsal bir süreklilikten de bahsetmenin imkânı yoktur. İşte bu sebepten dolayı Dewey, kamunun bir yandan sınırlı bir yandan da aşkın bir karakteristiğe sahip olduğu inancındadır.[357]

Dewey'in, dînî inancı, ahlâkî inançla birlikte, fonksiyonu bakımından, insan ilişkilerinin her doğal formunda işlevsel olduğuna inandığı sosyal potansiyellerin varlığına dâir bir inanç olarak gördüğü sosyal inançla özdeşleştirdiğini ifâde etmiştik. İşte bu sebeple Dewey, bir dinin toplumsal ya da kamusal fonksiyonunun, onun bu inanca daha fazla işlerlik kazandırmak suretiyle toplumun en yüksek ideallerinin realize edilmesine katkıda bulunması olduğu sonucuna varmıştır. Bununla birlikte Dewey, günümüzde bunu ancak geleneksel dinlerin modern toplumun taleplerine uygun olarak yeniden düzenlenmesi suretiyle şekillenen seküler pragmatik bir dine imkân tanınmasıyla mümkün görmektedir.[358]

Dewey, pragmatik bir fonksiyona sahip olduğu görülen her söyleme bir doğruluk payının verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Geleneksel dinlerin birtakım söylemleri de insanlara hâlen pragmatik bir fayda sağlayabilmektedir. Ancak Dewey, bu tarihsel dinlerin dogmalarının ve bu dogmalardan türetilmiş ritüellerinin; geçmişte insanlara gerçekten pragmatik bir fayda sağlamış olsalar ve bu suretle görevlerini yerine getirmiş olsalar dâhi; görevlerinin en azından toplumsal bazda artık sona

[357] John Dewey, *A Common Faith*, s. 59, 79-80

[358] Horace M. Kallen, Human Rights and the Religion of John Dewey, *Ethics*, Volume 60, Issue 3 (Apr., 1950), s. 174, 176-177

erdiği kanısındadır. Çünkü o, her disiplin gibi dinin de evrime dayalı bir gelişim süreci içerisinde olduğu kanâatindedir. Her disiplin gibi dinin de kendisini bu sürecin dışında tutma imkanı yoktur. O, gelişmek ve değişmek zorundadır. Dolayısıyla, geleneksel dinlerin günümüzde insanlara toplumsal bazda herhangi bir faydasından bahsedilemeyen unsurları ayıklanmalı ya da modern toplumun talepleri doğrultusunda yeniden düzenlenmelidir. Çünkü bunlar, pragmatik toplumsallık testini aşamayacaktır.[359]

Dewey'in, bu testi aşmak isteyen bir dinin yerine getirmesi gereken kriterler hakkındaki fikirleri ise kanâatimizce şu şekilde özetlenebilir: Dewey, günümüz toplumunda sosyal bir sekülerleşme sürecinin hâkim olduğu kanâatindedir. Ve o, bu süreci şekillendiren değerlerin de liberal ve demokratik karakteristikli sosyal değerler olduğu görüşündedir. Dolayısıyla, pragmatik toplumsallık testini aşmak isteyen her din, bu süreci şekillendiren bu değerler ile sağlıklı bir ilişki kurmalı ve bu suretle geleneksel ve tarihsel unsurlarının eleştirisini yapabilmelidir. Çünkü Dewey, bu unsurların dinin gelişim sürecini sekteye uğrattığını ve bu suretle onu bu sürece yabancılaştırdığını düşünmektedir. Bu sebeple o, bu unsurların, dinin bu süreçle kurması gereken ilişkinin önünde birer engel olarak durduğu kanısındadır. Dinin bu unsurlardan kurtulmasının çâresi ise onun Dewey'in evrendeki herşeye hâkim olduğunu ileri sürdüğü evrim sürecine direnmeyi sona erdirmesi ve bu sürece ayak uydurmasıdır. Günümüzde yapması gereken şey ise onun sosyal sekülerleşme sürecini şekillendiren liberal ve demokratik sosyal değerlerle işbirliği yapmasıdır. Ki bu suretle, günümüz toplum hayatının dînî boyutu da, geleneksel ve tarihsel dinlerin bu sekülerleşme sürecine herhangi bir pozitif katkısından bahsedilemeyecek unsurlarının etkisinden tamâmen kurtarılmış olacaktır.[360] Bu sebepten dolayı Dewey, geleneksel dinlerin tarihsel süreçte ortaya koymuş oldukları sosyal değerlerin, kurumların ya da pratiklerin yerini günümüzde artık liberal ve demokratik sosyal değerlerin, kurumların ya da pratiklerin alması gerektiği kanısındadır. Çünkü o, insanların en önemli ideali olarak gördüğü, mümkün olan en yüksek gelişim

---

[359] Howard L. Parsons, Dewey's Religious Thought: The Challenge of Evolution, *The Journal of Philosophy,* Volume 58, Issue 5 (Mar. 2, 1961), s. 113-114,
[360] Howard L. Parsons, a.g.e., s. 115, 120-121

düzeyine erişme idealinin gerçekleştirilmesi yönünde mesâfe katedilmesine imkân tanıyan en uygun yönetim biçiminin demokrasi olduğu kanısındadır.[361]

4 – Din ile toplumbilim ve siyasetbilim ilişkisi

Gördüğümüz üzere, klasik pragmatistler, geleneksel dini sosyo-tarihsel bir kritere tâbi tutmuşlardır. Bu kriterlerinin doğal bir sonucu olarak da onlar şu netîceye ulaşmışlardır: Din, kültürel bir üründür. Zira klasik pragmatistler, yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi, dînî söylemlerin anlamlarının ve doğruluklarının toplumsal ya da sosyal uzlaşılardan izole edilemeyeceği düşüncesindedirler. Dolayısıyla bu söylemler, klasik pragmatik felsefede, nihâî planda, kültürel ya da sosyal açıdan taşıdıkları anlamlara göre değerlendirilmektedir. Bu sebeple bu pragmatistler, bir din adamının toplumun ihtiyaçlarını, ilgilerini ya da eğilimlerini gözardı edemeyeceği kanâatindedirler. Çünkü onlar, kamuya hitap eden her dini, toplum hayatının gelişim sürecine yönelik pozitif katkılarına bakarak değerlendirmektedir.[362]

Öyleyse, bir din adamı pragmatik bir başarı elde etmek istiyorsa, kamuya hitap eden çeşitli dînî söylemlerin muhtelif ifâde tarzlarını birbirleriyle uzlaştırmak ve bu suretle dinler arası bir diyaloğu gerçekleştirmek zorundadır. Öte yandan o, kamu hayatını şekillendiren disiplinlerle de işbirliği yapmak zorundadır. Çünkü kamu hayatına hitap eden her din, kültürel hayatın gelişim sürecine pozitif katkıda bulunma maksadıyla ortaya koyulmuş her türlü açıklamayı da gözönüne alan bir yorum getirmek zorundadır. Ve bu tür bir yorumu ortaya koymak, *sosyoloji, toplum psikolojisi, bilgi sosyolojisi, siyasetbilim* vs. benzeri muhtelif disiplinlerin, kamu hayatının muhtelif tabakalarını ya da bir bütün olarak kamu hayatını hem toplumsal hem de bireysel ihtiyaçlar ya da iştiyaklar ile uyumlu kılmaya çalışan söylemleri ile işbirlikçi bir çabayı zorunlu kılmaktadır.[363]

---

[361] Howard L. Parsons, a.g.e., s. 120-121

[362] Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life,* Indiana University Press / Bloomington and Indianapolis, 1998, s. 5-6, 361; Robert J. O'Connell, S.J, *William James on the Courage to Believe,* Fordham University Press, New York, 1997, s. 109-110; John Dewey, *A Common Faith,* s. 59-60

[363] Joseph Brent, a.g.e., s. 5-6, 361; Robert J. O'Connell, S.J, a.g.e., s. 109-110; John Dewey, a.g.e., s. 59-60

Kısacası bu din, kamusal söylem cihetindeki katkılarına, muhtelif kamusal söylemler ile uzlaşımlarına ve kamu hayatı hakkında ortaya koyduğu iddialarına dayanarak tanımlanmalıdır. Ve dolayısıyla onun kifayeti de, kamu hayatını tinsel açıdan anlamlı, ahlâken yaşanabilir ve kültür açısından da gelişmeye elverişli kılmakta yatmaktadır.

Başka bir şekilde ifade etmek istersek evrenselleşme, umumileşme ya da kamuya mal olma iddiasında bulunan bir din, hem tabiatın sınırlandırmalarının hem de beşerî varlıkların dünyevi süreçler karşısındaki sınırlarının kamu hayatını etkileme tarzlarını ciddi bir şekilde ele almak durumundadır. Ki bu suretle o, tabiatın aşkın potansiyellerini yakalayabilsin. Çünkü onun yorumlarının kifayeti bu yorumların kamu hayatını karakterize eden sorunlarla somut ilişkileri çerçevesinde test edilecektir.[364]

İşte bu sebepten dolayıdır ki klasik pragmatistler, dînî araştırmanın sosyal karakteri üzerinde ısrar etmektedirler. Çünkü toplumsal, kamusal ya da kültürel araştırmaları konu alan sosyoloji, toplum psikolojisi, siyasetbilim vs. benzeri her disiplin, kendi muhtelif kategorileri ya da ifade tarzları vasıtasıyla, sözkonusu araştırma alanlarında kabul gören anlamları ve değerleri eleştirel bilinç düzeyine yükseltmeye teşebbüs etmektedir. Dolayısıyla da kamusal bir mahiyet talebinde bulunan bir din de, sözkonusu disiplinler ile işbirlikçi bir anlayış içerisinde hareket etmek durumundadır. Ancak bununla birlikte sözkonusu eleştirel motifi o, realiteyi yorumlarken de bilfiil korumak durumundadır.[365]

Nitekim misal olarak öyle görünmektedir ki Dewey açısından din, demokratik kültürel tatminin ilerletilmesi için zorunlu olan demokratik hassasiyetlerin geliştirilmesine de alaka duymak zorundadır. Ve onun geleneksel dini yeniden inşâ etmeye teşebbüs etmesi ile sonuçlanan evrimsel ve demokratik dürtülerden hareket ederek Dewey şunu öne sürmektedir ki din kamusal bir mahiyete sahip olmak istiyorsa, o kültürlerde ortaya çıkan demokratik potansiyellere açık olmak

---

[364] Joseph Brent, a.g.e., s. 361; Robert J. O'Connell, S.J, a.g.e., s. 109-110; John Dewey, a.g.e., s. 59-60

[365] Victor Anderson, *Pragmatic Theology*, State University of New York Press, 1998, s. 34-35

zorundadır. Bu sebepten dolayı o, modern demokratik hayatın yaratıcı ya da ahlâken ilham verici potansiyellerine de açık olmak zorundadır.[366]

Sonuç olarak diyebiliriz ki klasik pragmatistler açısından kamusal bir dinin kifayeti, onun dînî hayatın kamusal boyutunu, toplumsal, kamusal ya da kültürel araştırmaları konu alan sosyoloji, toplum psikolojisi, siyasetbilim vs. benzeri disiplinlerle işbirlikçi bir anlayış içerisinde ve de demokratik bir hayat tarzı formunda ifade edebilmesine dayanmaktadır. Ve işte bu tür bir din anlayışıdır ki, görünüşe bakılırsa, Peirce, James ve de Dewey'in başlıca saiklerinden birisini temsil etmektedir.

C – DİN İLE BİLİMİN ORANTISIZLIĞI

Orantısızlık prensibi, din ile bilim arasında bir orantısızlığın sözkonusu olduğunu iddia etmek suretiyle bu ikisi arasında herhangi bir uzlaşının, işbirliğinin ya da ilişkinin mümkün olamayacağını dile getiren bir prensiptir. Bu anlayışa göre din ile bilim, farklı bakış açılarından ve epistemolojik metodlardan hareket etmek ve dolayısıyla farklı terminolojiler kullanmak suretiyle birbirlerinden farklı dünya görüşleri ve açıklamaları ortaya koyan iki farklı disiplindir. Bu sebepten dolayı bu ikisi arasında herhangi bir kavram ya da veri transferinden bahsedilemez. Öyleyse bizlerin, din ile bilim arasında herhangi bir işbirliğinden ya da ilişkiden bahsetmeye hakkımız yoktur.[367]

Bu sonuç, bizlere, orantısızlık prensibinin din ile bilim arasında herhangi bir ilişkinin imkansızlığını savunanlar tarafından neden baştâcı edildiğinin sebebini açıklamaktadır. Ancak klasik pragmatik filozoflar ise, pragmatik dünya görüşlerine dayanmak suretiyle din ile bilimi aynı potada, yani hem bireylere hem de bireylerden

---

[366] David Fott, *John Dewey:America's Philosopher of Democracy,* ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC. Lanham, Boulder, New York, Oxford, 1998, s. 20-21, 133-134

[367] Victor Anderson , *Pragmatic Theology Negotiating the Intersections of an American Philosophy of Religion and Public Theology*, State University of New York Press, Published by State University of New York Press, Albany, 1998, State University of New York, s. 96-98

müteşekkil toplumlara sağladıkları faydaları temel alan bir dünya görüşünde uzlaştırmaya teşebbüs etmişlerdir. Bunu başarabilmek için de öyle görünmektedir ki onlar, dinin bilgi elde etme metodlarının bir kısmını reddetmek, bilimin sözkonusu metodlarını ise farklı bir açıdan ele almak suretiyle, din ile bilim arasında sözkonusu olduğu iddia edilen orantısızlığı hafifletmeye hatta ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.

Bu bölümde biz, ilk olarak orantısızlık prensibinin ortaya çıkış şartlarını din ile bilim arasında olası orantısızlık bağlamında eleştirel bir bakış açısıyla gözler önüne sermeye çalışacak, daha sonra da klasik pragmatik filozofların din ile bilim arasında mevcût olduğu ileri sürülen orantısızlığı nasıl ortadan kaldırmaya teşebbüs ettiklerini inceleyeceğiz.

1 – Bilim Felsefesi ile Yaşam Bilimlerinde Orantısızlık Prensibi

Öyle görünmektedir ki orantısızlık prensibi, antropoloji, biyoloji, zooloji, botanik vs. gibi yaşam bilimlerinde elde edilmiş bazı bilimsel sonuçlardan hareketle ortaya atılmış bir iddiadır. Ancak bunun yanında o, bilim felsefesine eşsiz katkıları ile anılan Thomas Kuhn ile Michel Foucault tarafından da savunulan bir iddiadır.

Bilgiyi mümkün kılan yani epistemolojik kurallar toplamını 'episteme' terimiyle nitelendiren Foucault'a göre epistemeler evrensel değildir. Aksine sürekli değişmektedir, yani tarihsel bir karaktere sahiptir. Foucault, insan aklının tedrîcî olarak ilerlediğini ve onun düşünce yapısının da kesintisiz bir evrim süreci içerisinde olduğunu ileri süren her anlayışı reddetmiştir. Bu sebepten dolayı, bilgiyi mümkün kılan ancak karakterleri bakımından evrensel olmayıp sürekli değişen ve bu suretle her tarihsel dönemin kendine has düşünce yapısını belirleyen kurallar toplamını temsil eden epistemeler arasında hiçbir ilişkiden bahsedilemez. İllâ ki bir ilişkiden bahsetmek isteniyorsa eğer, bu, epistemeler arasındaki mutlak bir süreksizlik ilişkisi olacaktır. Çünkü Foucault'a göre yeni bir epistemenin ortaya çıkması, ancak eski epistemenin yıkılmasından sonra mümkündür. Öyleyse bu iki episteme, birbirleriyle orantısız iki farklı düşünce yapısından başka bir şey değildir. Zira epistemeler arasında vuku bulan herhangi bir dönüşümden ya da evrimden bahsedilemez. Ancak

epistemik kırılmalardan bahsedilebilir.[368]

Konuya eleştirel bir pencereden baktığımızda, doğruluğunu asla değişmemiş olmakta temellendiren geleneksel bir din ile modern bilim arasında bir ilişkiden nasıl bahsedilebilir? Geleneksel dinler değil midir ki, evrensel bir mesaja sahip olduğunu iddia ettikleri ancak yine kendileri tarafından tarihin belirli bir döneminde indirilmiş olduğu ileri sürülen vahiy kaynaklı kutsal kitaplarına her zaman sadık kalmakla övünmekte, hatta kendi aralarında bunun kavgasını yapmak suretiyle her birisi en doğru din iddiasında bulunmaktadır? Geçerlilikleri modern bilimsel bilgiyi kriterize eden epistemolojik kurallar vasıtasıyla asla ispat edilememiş olan vahiy, dini ya da mistik tecrübe, vecd vs. kaynaklı bilgi iddialarından hareketle empirik karakterli bilimsel epistemeden farklı bir epistemeye sahip din ile bilim arasında bir ilişkinin olası olduğunu iddia etmek ne kadar mantıklıdır? Sonuç olarak, geleneksel din ile modern bilim birbirleriyle orantısız iki düşünce yapısı değil midir?

Foucault'un epistemeleri ile bir bakıma aynı işlevi gören Kuhn'un 'paradigma'larında ise 'epistemik kırılma'ların yerini 'paradigma devrimleri' almıştır. Kuhn, farklı sahalarda araştırma yapan iki bilim adamının, aynı noktadan aynı yöne doğru baktıkları zaman dahi farklı şeyler görmelerinden dolayı birbirlerini anlamakta güçlük çekmesini çok doğal karşılamıştır. Çünkü onların farklı şeyler görmelerinin arkasında yatan temel etkeni Kuhn, her birisinin düşünce yapısını yöneten paradigmaların farklı olmasına dayandırmıştır.[369]

Öyleyse, iki bilim adamı aynı noktadan aynı yöne doğru baktıkları zaman dahi birbirlerini anlamakta güçlük çekiyor ve bu suretle iki bilim adamı arasında dahi tam bir uzlaşı ve bu uzlaşıya dayalı bir ilişkiden bahsedilemiyor ise, o zaman bilişsel iddiaları bilimsel çevreler tarafından bilim-dışı ve dolayısıyla gerçeklik temelinden yoksun faraziyeler olarak kabul edilen din ile bilim arasında bir uzlaşı ve ilişkinin mevcûdiyetini ileri sürmek saçma olacaktır.

---

[368] Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 46-50, 61, 62, 106, 107
[369] Urhan a. g. e., s. 54, 56; Derek L. Phillips, Paradigms and Incommensurability, *Theory and Society*, Vol. 2, Issue 1 (Spring, 1975), s. 39-41

Çünkü böyle bir ilişkinin mevcûdiyetinin ileri sürülebilmesi için, din ile bilimin kısmen de olsa ortak bir terminolojiyi paylaşıyor olması gerekir. Zira ancak ortak bir terminoloji kullanan disiplinler arasında herhangi bir kavram ya da veri transferinden ve dolayısıyla da bir uzlaşı ve ilişkiden bahsedilebilir. Ancak dini bilgi iddialarının bilimsel terminolojisi vasıtasıyla ifâde edilebileceğini iddia etmek hayalcilikten öteye geçemeyecektir.

Bununla birlikte yaşam bilimlerindeki orantısızlık prensibi ise kısaca şu şekilde ifâde edilmektedir: Şayet bir organizma, öteki organizmaya mutlak bir zarar vermeksizin, yani onun yaşamını sona erdirmeksizin ondan sadece beslenme maksadıyla faydalanıyor, yani ona maksadını aşan bir zarar vermiyor ise, o zaman bu organizmalar birbirleriyle orantılı organizmalardır.[370]

Örneğin, içerisinde kendisinin beslenmesi için, yani hayatını idâme ettirebilmesi için gerekli olan bitki, meyva vs. benzeri herşeyin bulunduğu bir ortamda yaşayan bir fareyi düşünelim. Bu fare, yaşamını sürdürebilmek için bu bitki, meyva vs.'den faydalanır. Ancak onların varlığına mutlak bir zarar vermez, yani onları tamâmen ortadan kaldırmaz, ve bu suretle hepsi aynı ortamda uyum içerisinde yaşamaya devam eder. İşte bu organizmaların hepsi birbirleriyle orantılı organizmalardır.[371]

Ancak bu çevreye fare ile beslenen bir yılan iştirak ederse, o zaman açıktır ki bu fare ya o ortamı terketmek zorundadır ya da bu yılana yiyecek olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Çünkü bu iki hayvan, birisi ötekisinin varlığına mutlak bir zarar vermeksizin aynı çevrede birarada yaşayamaz. Öyleyse bu iki hayvanın aynı ortamda birarada yaşaması imkansızdır. Ve dolayısıyla bu durumda onlar, birbirleriyle orantısız iki yaşam formunu temsil eder.[372]

---

370 Anderson, a. g. e., s. 97
371 Anderson, a. g. e., s. 97
372 J. Griffin, Are There Incommensurable Values?, *Philosophy and Public Affairs,* Vol. 7, No. 1. (Autumn, 1977), s. 57-59; Urhan, a.g.e, s. 61-64, 173; Anderson, a. g. e., s. 97

Bu durumda, bilişsel iddiaları bilim adamları tarafından bilim-dışı ve dolayısıyla gerçek olmaktan uzak ütopik birer varsayım olarak kabul ediliyor iken, bilimsel temâyüller dini temâyüllerin varlığına mutlak bir zarar verecek ve onları ortadan kaldıracaktır. Çünkü bilimsel temâyüller karşısında dini temâyüller meşrûiyyet zeminini kaybedecek ve birer faraziye olmaktan öteye gidemeyecektir. Bu durumda, günümüzde bazı çevrelerde bilim yapmak isteyen bir kişinin dini temâyüllerini tamâmiyle bir yana bırakmasının gerekliliği üzerinde duruluyor ve hatta dindar bir bilim adamı tasvîrinin neredeyse imkansız olduğu iddia ediliyor iken, din ile bilim arasında bir ilişkinin mevcûdiyetini ileri sürmek bir saçmalıktan ibaret olacaktır.

2 – Din ile Bilimin Orantısızlığı

Klasik pragmatik filozoflar, hem dini hem de bilimi, ortalama her insan için ortak olan dış dünya realitesinin özel bir yorumu olarak ele almıştır. Ve görünüşe göre onlar açısından en iyi din ya da bilim, insanların arzu, iştiyak ya da ihtiyaçlarını sözkonusu realite ile en tatmin edici bir şekilde ilişkilendirmelerine katkıda bulunan ve bu suretle onların hem bilişsel hem de ahlâkî bir dengeye kavuşmalarına yardım eden din ya da bilimdir.[373]

Klasik pragmatik filozoflar, bilimsel epistemolojik kriterlerden referans almak suretiyle sadece yeni bir din teorisi ortaya koymakla yetinmemişler, aynı zamanda yeni bir ahlâk teorisi de inşâ etmişlerdir. Dolayısıyla denebilir ki onlar, bilim ile dinin yanında bilim ile ahlâk arasında da bir ilişki tesis etmeye çalışmışlardır. Ve sonuç olarak da, metafizik temellerini kaybeden ve sadece ahlâkî inançların pratik etkileri üzerinde temellenen yeni bir ahlâk teorisi ortaya çıkmıştır.

Bununla birlikte klasik pragmatistler, bilim ile din arasında bir ilişki tesis

[373] Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6, s. 304, 346; M. L. Raposa, *Peirce's Philosophy of Religion*, Bloomington : Indiana University Press, 1989, s. 11-12; Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev: Hasan Kâtipoğlu, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 372; James, *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways of Thinking*, New York: Longman Green and Co (1907), s. 115-116; G. Santayana, Dewey's Naturalistic Metaphysics, *The Journal of Philosophy*, Vol. 22, Issue 25 (Dec. 3, 1925), s. 679-680, 687-689

etmeye çalışırken, dini inançları ilk önce bilimsel gelişmelerin ışığı altında yeniden yorumlamaya çalışmışlardır. Ancak, tahmin edileceği üzere, bilimsel epistemolojik kriterler karşısında metafizik temellerini ve böylelikle bilişsel temellerini kaybedecek olan bu inançları onlar, daha sonra, fonksiyonlarını ahlâkî inançların fonksiyonlarıyla kaynaştırmaya çalışmak suretiyle hem bireysel hem de toplumsal açıdan ifâde ettikleri ahlâkî ya da pratik değerler açısından değerlendirmeyi tercih etmişlerdir.[374]

Başka bir deyişle bu filozoflar, dini inançların insanlar üzerindeki pozitif ve pratik etkilerini ahlâkî bir bakış açısından değerlendirmeyi tercih etmek suretiyle dini, ahlâk ve değer sahasına hapsetmişlerdir. Kısacası, bilimsel epistemolojinin meydan okuması karşısında metafizik mâhiyetteki bilişsel temellerini kaybeden ve böylelikle ahlâk ve değer sahasına havâle edilen dini inançlar, ancak insanlar açısından ahlâkî ya da pratik bir değer ifâde ettikleri sürece meşru kabul edilmişlerdir. Öyleyse klasik pragmatistlerin, sözkonusu inançlara yine de açık bir kapı bırakmış oldukları iddia edilebilir.[375] Şöyle ki:

Klasik pragmatist filozoflar, geleneksel dine empirik bir yaklaşımda bulunmayı tercih etmişlerdir. Çünkü onlar, geleneksel dini inançların, modern bilimsel gelişmeler sayesinde giderek sekülerleşen günümüz kültüründe ortaya çıkan yeni bilgileri referans alarak yeniden düzenlenmesine meyletmiştir. Böylelikle bu filozoflar, geleneksel dinin modern seküler kültürün taleplerine yanıt vermeyi başaramayan bazı unsurlarını yeniden yorumlamaya teşebbüs etmiş, yorumlayamadıklarını ise kademe kademe safdışı bırakmak suretiyle kendilerini dinin sekülerleştirilmesine hizmet etmeye adamışlardır.[376]

Günümüzün modern seküler kültüründe insanların hem bilişsel hem de ahlâkî

---

[374] Peirce, a. g. e., s. 346-347; Raposa, a. g. e., s. 11-12; James, a. g. e., s. 115-116, Santayana, a. g. e., s. 687-689

[375] Boisvert, a. g. e., s. 141-144; S. J. Robert J. O'Connel, *William James on the Courage to Believe*, Fordham University Press, New York, 1997, Second Edition, s. 28-29, 150-152; Boutroux, a. g. e., s. 356; John K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance*, Indiana University Press Bloomington and Indianapolis, s. 2-3, 85-88

[376] Peirce, *Collected Papers*, Vol. 6, s. 303-304, 312; J. Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life*, s. 4-5; James, *Human Immortality*, Published by: Houghton, Mifflin and Company, The Riverside Press, Cambridge, (Religion-Online by Ted & Winnie Brock), s. 20-24; Edwin A. Burrt, The Core of Dewey's Way of Thinking, *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, Issue 13 (Jun 23, 1960), s. 411-412

bir dengeye kavuşmalarına ve bu suretle onların hayatlarını en tatmin edici bir şekilde idâme ettirmelerine yardım edecek olan, kısacası günümüzde insanlara en büyük faydayı temin edecek olan din, elbette ki sözkonusu kültürün taleplerine yanıt vermeyi başaran bir din olacaktır. Bu sebepten dolayı geleneksel dinin bazı unsurlarının sözkonusu kültürün taleplerinin ışığı altında yeniden düzenlenmesi kaçınılmazdır.[377] Örneğin geleneksel dinlerin Tanrı'sı, Peirce'da olduğu gibi, bir yanıyla aşkın bir yanıyla da evrim sürecinde içkin ve dolayısıyla gelişen bir süreç Tanrı'sı hâlini alacaktır.[378]

Klasik pragmatistlerin buna teşebbüs ederken Herbert Spencer'ın evrim fikrine dayalı agnostik ya da başka bir deyişle bilinemezci felsefesinin kanatları altına sığınmakta tereddüt etmemiş oldukları iddia edilebilir. Çünkü bilimsel bilgi edinme kriterleri karşısında metafizik bilişsel temellerini kaybeden dini inançlar, modern bir bilim adamı nazarında ancak bir metaforu temsil edebilir. Dolayısıyla bu inançlara bilimsel açıdan yaklaşmak isteyen bir kişinin elinde, doğruluğu ya da yanlışlığı ispat edilemeyecek ve bu suretle haklarında doğru ya da yanlış olduklarına dâir herhangi bir hüküm verilemeyecek ve dolayısıyla mâhiyetlerinin muğlak ya da belirsiz olduğu iddia edilebilecek soyut hipotezlerden başka bir şey kalmayacaktır.[379]

İşte bu sebepten dolayı klasik pragmatistler, sözkonusu inançlara, insanlar tarafından idrâk edilme imkanı bulunmayan bir mâhiyete sahip soyut birer hipotez muâmelesinde bulunmaktan kaçınmamış ve bu noktada agnostik kalmayı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte gördüğümüz kadarıyla onlar, dini inançlara bilişsel bağlamda agnostik kalmakla da yetinmemişler ve onları ahlâk ve değer sahalarına havâle etmek suretiyle geçerliliklerini 'pratik değer'leri ya da 'fayda'ları açısından belirlemeye teşebbüs etmişlerdir.[380]

Spencer'ın klasik pragmatik felsefe üzerindeki etkisi, bu felsefenin dini

---

[377] Peirce, *Collected Papers,* Vol. 6, s. 303-304, 312; J. Brent, a. g. e., s. 4-5; James, a. g. e., s. 20-24; Burrt, a. g. e., s. 411-412

[378] Peirce, a. g. e., s. 347-349

[379] Peirce, a. g. e., s. 302, 318, 319, 338-341, 343, 348, 349; Potter, a. g. e., s. 155, 156, 161, 162, 164, 196, 197; James, a. g. e., s. 34-36, 58, 60, 65, 70-75, 325; Boutroux, a. g. e., s. 360

inançların bilişsel temeline yönelik agnostik yaklaşımıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda onun ahlâkî ve toplumsal boyutuna da sirâyet etmiş görünmektedir.[381]

Çünkü klasik pragmatistler, dış dünyayı da daimi bir oluş hâlinde, akıcı ve dinamik bir dünya, yani sürekli olarak evrim geçiren, değişen ve gelişen bir dünya olarak kabul etmiştir. Onlara göre bu dünyanın gelişim yasaları mutlak bir varlık tarafından önceden belirlenmemiştir. O, tam anlamıyla olgunlaşmış oldukları iddia edilemeyecek olan ancak olgunlaşma yönünde mesâfe katettikleri gözlenen evrim yasaları çerçevesinde birbirleriyle ilişkiye geçen süreçlerden müteşekkil bir realitedir. Bu sebepten dolayı insanlar da, aslında, tam bir düzene ya da dengeye kavuşmuş olduğu iddia edilemeyecek olan istikrarsız bir dünyada yaşamaktadır. İşte sözkonusu olan bu dış dünya tasvîri, klasik pragmatistlerin pragmatik doğruluk anlayışlarını ve arkasından da bilimsel, dini ya da ahlâkî olsun her türlü inanç, hipotez ya da önermeye yönelik pragmatik yaklaşımlarını belirleyen temel etken olmuştur.[382]

Dolayısıyla, yukarıda da ifâde ettiğimiz üzere, bilim ile din yanında bilim ile ahlâk arasında da bir ilişki tesis etmeye teşebbüs etmiş olan klasik pragmatistler, ahlâk teorilerinin 'en yüksek iyi'sini belirlerken de sözkonusu dış dünya tasvirini, yani evrim süreci fikrini temel almışlardır. Yani Kant'ın en yüksek iyi'sinin yerini, onlarda, 'evrim sürecinin en yüksek iyi'si almıştır. Çünkü onlar açısından en yüksek iyi, evrim sürecinin en yüksek düzeydeki gelişimidir. Ve en yüksek iyi'nin realize edilmesine katkıda bulunmak isteyen insanların yapması gereken şey ise, hem kendi bireysel gelişimlerine hem de toplumsal gelişime olabildiğince katkıda

[380] Peirce, a. g. e., s. 302, 318, 319, 338-341, 343, 348, 349; Potter, a. g. e., s. 155, 156, 161, 162, 164, 196, 197; James, a. g. e., s. 34-36, 58, 60, 65, 70-75, 325; Boutroux, a. g. e, s. 360

[381] Bkz. James, 'The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience', Chapter 5 in *Essays in Radical Empiricism,* New York: Longman Green and Co., (1912), s. 142-145; James, 'Humanism and Truth Once More', Chapter 11 in *Essays in Radical Empiricism*, New York: Longman Green and Co (1912), s. 255-257; Peirce, What Pragmatism Is, *The Monist*, Vol. 15, No. 2 (April 1905), s. 16-17; Dewey, The Evolutionary Method As Applied to Morality: 1. Its Scientific Necessity, *Philosophical Review 11*, (1902), s. 109-112, 116-118

[382] James, 'Humanism and Truth Once More', Chapter 11 in *Essays in Radical Empiricism*, New York: Longman Green and Co (1912), s. 255-257; Peirce, What Pragmatism Is, *The Monist*, Vol. 15, No. 2 (April 1905), s. 17; Dewey, *The* Evolutionary Method As Applied to Morality: 1. Its Scientific Necessity, *Philosophical Review* 11, (1902), s. 109-112, 116-118

bulunmaktır.[383]

Sonuç olarak, klasik pragmatik filozoflar, hem dini hem de bilimsel söylemlerde pragmatik bir boyutun mevcûdiyetini öne sürmüştür. Ve işte bu pragmatik boyuttur ki, onlar için, din ile bilim arasında bir ilişki kurma doğrultusunda onlara açık bir kapı bırakmıştır.

Gördüğümüz kadarıyla klasik pragmatik felsefe, bilim ile din de dahil olmak üzere her disiplinin her türlü inancına karşı eleştirel hassâsiyetler ortaya koyabilmiştir. Bu hassâsiyetlerinin çıkış noktası ise, onların, her inancın meşrûiyyetinin onun bireysel ya da toplumsal bağlamda taşıdığı pratik değere endekslenmesi gerektiği üzerindeki vurgularıdır. Bu sebepten dolayı klasik pragmatistlere göre bilimsel inançlar ile dini inançlar da pratik değerleri bağlamında birbirleriyle karşılaştırılabilir, haklarında anlamlı ya da anlamsız olarak hüküm verilebilir, ve böylelikle inkâr da edilebilir, kabul de edilebilir. Öyleyse klasik pragmatistler nazarında din ile bilim arasında herhangi bir orantısızlıktan bahsedilemez.

Çünkü din ile bilim arasındaki bir orantısızlıktan ancak din ile bilim esas îtibâriyle birbirleriyle tamamen orantısız bakış açılarına dayanan rakip disiplinler olarak kabul edilirse söz edilebilir. Oysaki, daha evvel de ifâde ettiğimiz üzere, klasik pragmatistler açısından her ikisi de ortalama her insan için ortak olan değişken dış dünya realitesini konu alan birer disiplindir. Dolayısıyla onlar ancak insanlara fayda temin ettikleri sürece bir doğruluk payına sahip olabilir. Öyleyse, dini ya da bilimsel olsun, bir inanç, hipotez ya da önerme ancak bireysel ya da toplumsal gelişime katkıda bulunuyor ise anlamlıdır ve doğrudur. Aksi takdirde ilâhî bir kaynaktan gelmiş olsa dahi o, klasik pragmatistler açısından bir değer ifâde etmemektedir.

---

[383] Peirce, a. g. e., s. 17; James, a. g. e., s. 255-257; Dewey, a. g. e., s. 109-112, 116-118, 123

SONUÇ

Klasik pragmatistlere göre bütün dini söylemlerde pragmatik bir boyut bulunmaktadır. Aynı şekilde onlar, bilimsel söylemlerde de pragmatik bir boyutun içkinliği üzerinde ısrarlıdır. Bu sebeple onlar, dini söylemlerin pragmatik boyutu ile bilimsel söylemlerin pragmatik boyutunun bir din-bilim ilişkisinin temelini tedarik edeceği fikrini taşımaktadır. Elbette ki onların, dini söylemlerin pragmatik boyutu ile bilimsel söylemlerin pragmatik boyutu arasındaki ilişkiye dair yorumları bir farklılık gösterebilmektedir. Ancak kanaatimizce bu köklü bir farklılık değildir.

Nitekim Peirce, vahiy kökenli dini inançlara metafizik mahiyetli ve insanların mâhiyetleri hakkında kesin bir hükme varamayacağı hipotezler muâmelesinde bulunmaktan kaçınmamıştır. Yani o, bu inançların bilişsel iddialarına agnostik bir yaklaşımda bulunmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte o, bu konuda epistemolojik açıdan agnostik kalmakla yetinmemiş ve bu inançları insanlar için taşıdıkları pratik, psikolojik veya ahlâkî anlam ve değerlere atıf yapmak suretiyle değerlendirme yoluna gitmiştir. Kısacası o, dini inançların doğruluğunu onların insanlara faydaları ve katkıları temelinde belirlemeye çalışmayı tercih etmiştir.

Bu durum, bize, Peirce'ın dini inançları onların pragmatik anlam ve değerlerini göz önüne almak suretiyle değerlendirdiğini göstermektedir. O, dini inançların epistemolojik kökeni hakkındaki tartışmaları son tahlilde bir yana bırakmakta ve bu inançların doğruluğunu, onların pratik, psikolojik ve ahlâkî anlam ve değerlerine dayandırmaktadır. Bu suretle o, din adamı ile bilim adamının farklı bakış açılarını ortak bir paydada, yani pragmatik paydada uzlaştırmaya çalışmıştır.

James'e göre ise, eğer dini inançlar, bilimsel inançlar gibi, insanların değişken dış dünya hâdiselerinin olumsuz etkileri karşısında hem düşünsel hem de davranışsal bir denge elde etmelerine yardım ediyorsa, o zaman pragmatizm bu

inançları anlamlı inançlar olarak kabul edecektir. Öyleyse James'in, insanın arzu, istek ya da ideallerini gerçekleştirmesi yönünde karşısına çıkan engelleri aşmasında ona faydası dokunan her inancı pragmatik bağlamda doğru bir inanç olarak gördüğü açıktır. Dini ya da bilimsel olsun bu işlevi gören her inanç, James'e göre, anlamlı ve doğru bir inançtır.

Dewey'e göre ise bilim bu dünyanın sırlarını keşfetmeye devam ettikçe yeni bilgilerin ve dolayısıyla yeni dini inançların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Dolayısıyla dini inançlar, bilimsel inançlar gibi, Dewey'e göre, gelişen ve değişen inançlardır.

Dini tecrübe konusunda ise denebilir ki Peirce, dini tecrübenin karakteristiklerini belirleyen sevgi yasasına dâir inancı bir dinin en önemli karakteristiği olarak görmüştür. Böyle bir tecrübenin hakim olduğu din ise esasen sosyal güdülere öncelik veren bir din olacaktır. Çünkü, daha tatmin edici bir gelişim düzeyine erişmek isteyen her insan, Peirce'a göre, öteki benliklere ve Tanrı'ya yönelik sevgi etrafında bütünleşmek zorundadır. Bilim bu bütünleşmeye hizmet etmektedir. Dolayısıyla dinin de aslî vazifesi onun bu bütünleşmenin gerçekleşmesi doğrultusunda hizmet etmesi olacaktır.

James'in ise din duygusu kaynaklı dini tecrübe olgusunu Tanrı'nın varlığına inanma lehinde somut bir gerekçe olarak ele aldığı görülmektedir. Çünkü James'e göre Tanrı ile iletişim kurulduğuna inanılan dini tecrübe sürecinde insanlarda gözle görülür somut bazı etkilenimler sözkonusudur. İşte bu etkilenimlerin insanlar üzerindeki müspet sonuçları, Tanrı'nın varlığına dâir inancın insanın en karmaşık arzu, ihtiyaç ve duygularına dahi yanıt verme kapasitesine sahip bir inanç olduğunu göstermektedir.

Dewey'e göre ise dini tecrübenin sonuçları, bilimsel bir bakış açısıyla, insan hayatına katkısının bilimsel analiz ve ölçümü temelinde değerlendirilmelidir. Yani bu sonuçlar, James'in bakış açısından farklı olarak aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın var olduğu hipotezinin ispatı yönünde değil, insanlığın gelişimi ve ilerlemesi

bağlamında gördükleri fonksiyona pozitif bilimsel bir bakış açısıyla irdelenmelidir. Çünkü dini tecrübe sürecinde kişide ortaya çıkan değişiklikler, Dewey'e göre, bilimsel açıklaması mümkün değişimlerdir. İşte bu sebeple Dewey, bu tür değişikliklere yol açma fonksiyonuna sahip bir tecrübe türü olarak gördüğü dini tecrübenin de bilimsel tespiti ve izâhının yapılabileceği iddiasını öne sürmüştür.

Tecrübenin dini fonksiyonu, Dewey'e göre, kendisini, insanın değişken hayat koşullarıyla savaşarak varlığını devam ettirme ve daha da fazla gelişme çabasına katkıda bulunan davranışlar vasıtasıyla açığa vurmaktadır. Dolayısıyla, bir tecrübenin dini bir fonksiyona sahip olup olmadığı, bu davranışların sonuçlarının bu amaca hizmet edip etmediğinin bilimsel testinin akabinde ortaya çıkacaktır. Bu testi aşan davranışlar, Dewey'e göre, gerçek dini tecrübenin karakteristiklerini açığa vurmaktadır. Çünkü bir tecrübenin gerçek dini değerini belirleyen, bu testi aşan davranışlar olacaktır.

Tanrı bahsinde ise denebilir ki Peirce, bilimsel verilerin ışığında geliştirdiği evrimsel kozmolojisinden hareketle farklı bir Tanrı teorisi sunmuştur. Çünkü Peirce, Tanrı'nın yaratıcılığının sona ermemiş olduğunu, dolayısıyla yaratılışın tamamlanmamış olduğunu ve hâlen devam ettiğini ileri sürerken, aslında, bir yönüyle sınırsız, bir yönüyle de evrende içkin bir Tanrı'ya inandığını göstermektedir. Peirce'ın evrim sürecini Tanrı ile şu bağlamda ilişkilendirdiği görülmektedir: İnsan bu süreçte zamanla Tanrı'nın ruhu ile giderek daha çok kaynaşmaktadır. Çünkü bu ruh, Peirce'a göre, hem doğal, hem tarihsel, hem bireysel, hem de sosyal süreçlere yön vermektedir.

James ise, insanların içinde bulunduğu duruma ilgi duymayan bir Tanrı tasarımına îtibâr etmemiş ve bu sebeple içkinliği onun bir karakteristiği saymıştır. Öte yandan gelecek ise insanların bu dünyayı pozitif bilimlerden faydalanmak suretiyle daha anlaşılır kılma çabalarını sekteye uğratabilecek kadar belirsizdir. Tanrı idesi ise, James'e göre, geleceğin bu belirsizliğinin insanlar üzerinde yarattığı psikolojik olumsuzlukların etkisini hafifletme fonksiyonu görmesi sebebiyle bir yönüyle aşkın bir fonksiyona da sahip bir idedir. Bu sebeple James, aşkın olmayan

bir Tanrı tasarımına da itibar etmemiştir. Bu durumda James'in Tanrı'sı, hem aşkın hem de içkin bir karakteristiğe sahip bir Tanrı'dır.

Dewey ise, insanı, karşı karşıya kaldığı dış güçlerden, yaratıcılığından ve pozitif bilimlerden aldığı destekle mümkün olan en verimli tarzda faydalanmayı başaran bir varlık olarak görür. Ancak Dewey, aşkın bir varlık olarak Tanrı'ya dâir inancın insanın bu başarısında oynadığı rolü de gözardı etme niyetinde değildir. Çünkü bu inanç, ona göre, insanın, karşı karşıya kaldığı muhtelif dış güçler karşısında arzu, istek ve ideallerini savunmasında ve bu suretle bu arzu vs. nin gerektirdiklerini yerine getirmesinde ona yardımcı olur. Kısacası Dewey, bilimsel bir bakış açısından hareketle epistemolojik ve ontolojik temelden yoksun bir içeriğe sahip bir inanç olarak gördüğü Tanrı inancına, insanı hayat mücâdelesinde yalnız bırakmaması sebebiyle pragmatik bir değer atfetmiştir.

Sonuç olarak Peirce'ın Tanrı'dan bahsederken daha çok onun aşkın tarafı üzerinde durduğu ve içkinliğine aşkınlığı kadar yer vermediği görülmektedir. Kanaatimizce bu durum, onun, Tanrı ile dünya arasındaki ayrımı tamamen ortadan kaldırmaktan ya da belirsizleştirmekten sakınma arzusu ile açıklanabilir. Bunun yanında James'in ise, aşkın bir Tanrı'yı savunmakla birlikte sınırlı Tanrı'sıyla içkinliğe Peirce'dan daha fazla meylettiği görülmektedir. Dewey'in ise, aşkınlığı dışarıda bırakmak isterken içkinliğin sınırlarını zorladığı açıktır. İşte bu sebepten ötürü Dewey, insanlar bilimsel disiplinler vasıtasıyla yeni bilgiler edinmeye devam ettikçe, aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın şu anda idrak edilemeyen karakterinin zamanla daha az idrak edilemez olacağının iddia edilebileceği düşüncesindedir. Onun varlığı zamanla en azından daha çok mantıklı görülmeye başlanacaktır. Ve görünüşe göre Dewey, beşerî tecrübenin, zamanla sınırlarından kurtulmaya devam ettikçe, bu sonucu elde etme imkanına sahip olduğu kanaatindedir.

Öyleyse her üç pragmatist de, her birisi kendi tarzında olmak üzere, bu dünyada ve insani ilişkilerde içkin bir Tanrı'yı savunmuştur. Görünüşe göre, onların bu savunuyu benimseme güdüsü, kurumsallaşmış dine karşı gösterdikleri reaksiyon tarafından tahrik edilmiştir. Ancak bu reaksiyondan daha önemli bir sebep ise,

onların insani tecrübenin doğasında var olduğunun farkına vardıkları dini boyutun zenginliğidir.

Peirce ve James, aynı zamanda, bu dünyayı aşan bir Tanrı'nın aşkınlığını da savunmuştur. Bunun yanında her ne kadar bir ilahın varlığını reddediyor ve aşkınlığa karşı çıkıyor görünse dahi Dewey'in tecrübe teorisinde tecrübenin sınırları aşkınlık yönünde durmaksızın genişlemektedir. Öyleyse her üç pragmatistin din anlayışını da karakterize eden, Tanrı'nın hem aşkınlığı hem de içkinliğidir.

Genel olarak din-bilim ilişkisine değinmek gerekirse Peirce, hem geleneksel dinler, hem de din ile bilim arasındaki ihtilâfın çözümü için, dinin ürkekliğini bir yana bırakarak bilimdeki yeni gelişmelerle yüzleşmesinin şart olduğu düşüncesindedir. Çünkü hem dindeki hem de bilimdeki gelişmeleri yöneten 'Tarihin Yöneticisi'dir, yani Tanrıdır. Evrende süregelen evrim süreci Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi ile ilişkilidir. Dolayısıyla Peirce'ın Tanrı'sı aynı zamanda gelişen bir süreç Tanrı'sıdır. Evrende cereyan eden her aktiviteye, Peirce'a göre, Tanrı'nın ruhu hakimdir.

Bu durumda, dinadamı ya da bilimadamı olsun doğruluğu takip eden her kişi Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi ile işbirliği yapmaktadır. Peirce, sözkonusu aktiviteye iştirak etmenin her insan için en tatmin edici ideal olduğu düşüncesindedir. Bu sebeple, her insan için en ideal davranış, sözkonusu aktiviteye katkıda bulunmak suretiyle yaratılışın ya da evrim sürecinin devam etmesi doğrultusunda yerine getirmesi gereken fonksiyonu icrâ etmektir. Hatta Peirce, bunun her insanın üzerine vazîfe olduğunu ileri sürer. Çünkü doğruluk, birbiriyle çatışan din ile bilimden müteşekkil iki karşıt doktrin halinde ikiye ayrılmış değildir. Aksine bu ikisi, aynı kaynaktan gelen ve aynı amaca hizmet eden doktrinlerdir. Dolayısıyla kişi, bu ikisi arasında bir tercih yapmak zorunda da değildir. Aksine o, bu ikisine aynı kefede yer verip onları birbirleriyle uzlaştırmak zorundadır.

James ise, anlamlı, doğru ve işe yarayan dini bilginin ancak 'Din-Bilim İlişkisi' bölümünde bahsi geçen araştırma teknikleri neticesinde ortaya çıkabileceği

inancındadır. Bu sebepten ötürü, bu dini bilgiye ulaşmak isteyen her dindar kişi, James'e göre, sözkonusu araştırma tekniklerini uygulayarak doğru ve faydalı dini bilgiyi araştıran bir dinbilimine müsâmaha etmek zorundadır.

Dewey ise, ontolojik temelden yoksun faraziyeler olarak gördüğü geleneksel uzlaşıların ve bu uzlaşılardan hareketle tatbik edilen pratiklerin, hiçbir mutlak oluşuma imkan tanımayan evrim sürecinin yön verdiği günümüz modern bilim çağının taleplerine uygun olarak yeniden düzenlenmesi gerektiği iddiasındadır. Çünkü geleneksel dinler, sözkonusu uzlaşımlar ve pratiklerin kendilerine kaynaklık eden mutlak bir varlıkta temellendikleri ya da köken buldukları iddiasındadır. Ancak Dewey, bir tecrübenin ya da davranışın ancak belirli koşullar altında dini olarak addedilebileceği düşüncesindedir. Sözkonusu koşulları temin eden ise, insanların en yüksek gelişim idealine en büyük katkıyı yapan 'sosyal' karakteristikli inanç ve pratiklerdir.

Klasik pragmatistler, yukarıdaki mülâhazalar neticesinde, hakîkat arayışı esnasında bir din adamı ya da bilim adamı tarafından kullanılması gereken yöntemin hep aynı yöntem olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu yöntem pragmatik yöntemdir. Çünkü onlara göre her yasa gibi dini emirler ya da bilimsel yasalar da, aslında, bizlere dış dünyadaki nesnelere etki etme imkanı veren pratik kâidelerdir. Her bilgi, aslında, insanların hayatlarını devam ettirme maksadıyla dış dünyadaki nesnelere etki etmek suretiyle pratik bir fayda elde etme yönünde kullandıkları bir âlettir. Dolayısıyla bilginin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan her türlü önerme ya da inanç da, aynı şekilde, duyumlarımızın bizlere bildirdiği fenomenleri ve bu fenomenler arasındaki ilişkileri açıklamak suretiyle geleceğe dâir birtakım öngörüler ortaya koyma ve bu suretle pratik ihtiyaçlarımızı tatmin ederek amaçlarımıza ulaşma doğrultusunda bizlere yardım eden bir âlettir. Bu sebepten dolayı inançlar ya da önermeler, ancak, bireysel ya da toplumsal hayatın devam etmesine yardım ettikleri sürece anlamlıdır. Aksi takdirde onlar, klasik pragmatistlere göre, faydasız ve dolayısıyla anlamsız inanç ya da önermelerdir.

Öyleyse her türlü dini inanç, klasik pragmatistlere göre, ancak pratik eylemlerimizi pragmatik bağlamda başarılı birer eylem kılıyorsa, yani bize psikolojik dürtülerimizin belirlediği amaçlara ulaşma imkanı veriyor ve bu suretle bireysel ya da toplumsal hayatımızı devam ettirmemizde pratik bir fayda temin ediyorsa doğru ve anlamlıdır. Bundan dolayı klasik pragmatistlere göre nasıl ki çıkarlarımızdan ya da menfaâtlerimizden etkilenmeyen bir hakîkat arayışından bahsedilemiyor ve bu suretle her türlü düşünsel faâliyetimiz bunlardan kaynaklanan sorunların çözümüne yönelik olarak ortaya konmuş faâliyetler olarak kabul ediliyorsa, aynı şekilde her türlü dini düşünce faâliyetimiz de bu kategoride değerlendirilmek zorundadır. Dolayısıyla bu tür düşünce faâliyetleri de, klasik pragmatistler tarafından, ancak, bireysel, toplumsal ya da ahlâkî hayatın devam etmesine yardım ettikleri sürece anlamlı ve doğru kabul edilmiştir.

Sonuç olarak, örneğin iki kere ikinin beş ettiği iddiasını taşıyan bir inanç hesaplamalarımızda bizi zarara uğratacak ve sonuçta mutsuz edecektir. Dolayısıyla bu inanç kimseye faydası olmadığı iddia edilebilecek bir inançtır. Çünkü onun bizleri tatmin etmesine imkan yoktur. Ancak iki kere ikinin dört ettiği iddiasını taşıyan bir inanç ise hâlihazırda herkes tarafından kabul görmekte ve bizi zarara uğratmamaktadır. Aynı şekilde klasik pragmatistler, örneğin insanlara yardım eden bir Tanrı'nın varolduğu iddiasını taşıyan bir inancın bizleri tatmin etmemesini mümkün görmemiştir. Bu sebeple, şâyet Tanrı inancı insanlara pratik faydalar temin ediyor ve bu suretle onları mutlu kılıyorsa, o zaman dindar insanları kendi Tanrı'larına inanma arzusu duymaları hususunda tenkid etmeye hakkımız yoktur. Çünkü klasik pragmatistlere göre her insan kendisini mutlu kılan dini inancını benimsemekte serbesttir. Bu sebepten dolayı her kişi bir diğerinin dini inancını hoş görmek durumundadır.

İşte bu serbestlik ve hoşgörü, klasik pragmatistlerde, pragmatik ideallerin gerçekleştirilmesine hizmet ettiği sürece, her dine kendince bir haklılık payı veren plüralist din anlayışının, yani dinler arası diyalogun kapısını ardına kadar aralamış görünmektedir. Öte yandan bu pragmatist filozofların, bu suretle, pragmatik

doğruluk teorisi temelinde bir din-bilim ilişkisinin tesisinde önemli bir mesafe katettikleri açıktır.



KAYNAKLAR

Anderson , Victor, *Pragmatic Theology Negotiating the Intersections of and American Philosophy of Religion and Public Theology*, State University of New York Press, Published by State University of New York Press, Albany, 1998, State University of New York

Bixler, Julius Seelye, Mysticism and the Philosophy of William James, *International Journal of Ethics*, Volume 36, Issue 1 (Oct., 1925)

Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din,* Çev: Hasan Kâtipoğlu, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997

Boisvert, Raymond D., *John Dewey:Rethinking Our Time,* State University of New York Press

Brent, J., *Charles Sanders Peirce: A Life*, Indiana University Press / Bloomington and Indianapolis

Burrt, Edwin A., The Core of Dewey's Way of Thinking, *The Journal of Philosophy,* Vol. 57, Issue 13 (Jun 23, 1960)

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000

Fott, David, *John Dewey: America's Philosopher of Democracy,* ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC. Lanham • Boulder • New York • Oxford, 1998

Dewey, John, *A Common Faith*

Beliefs and Realities, *The Philosophical Review*, Volume 15, Issue 2 (March, 1906)

Common Sense and Science: Their Respective Frames of Reference, *The Journal of Philosophy,* Volume 45, Issue 8 (Apr. 8, 1948)

Democracy and Education, 1916, Chapter Eleven: 'Experience and Thinking'

Democracy and Education, 1916, Chapter Twenty-one: 'Physical and Social Studies: Naturalism and Humanism'

Democracy and Education, 1916, Chapter Twenty-two: 'The Individual and the World'

Essays in Experimental Logic, Chapter 12: 'What Pragmatism Means by Practical'

Experience and Objective Idealism, *The Philosophical Review,* Volume 15, Issue 5 (Sep., 1906)

One Current Religious Problem, *The Journal of Philosophy,* Volume 33, Issue 12 (Jun. 4, 1936)

Reality and the Criterion for the Truth of Ideas, *Mind,* New Series, Volume 16, Issue 63 (JuL, 1907)

The Control of Ideas by Facts II, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 4, Issue 10 (May 9, 1907)

The Control of Ideas by Facts III, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 4, Issue 12 (Jun. 6, 1907)

The Evolutionary Method As Applied to Morality: 1. Its Scientific Necessity, *Philosophical Review 11*, (1902)

The Quest for Certainty (1933), publ. Capricorn Books, 1960, Chapter II: 'Philosophy's Search for the Immutable'

What Does Pragmatism Mean by Practical?, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 5, Issue 4 (Feb. 13, 1908)

Gale, Richard M., Pragmatism Versus Mysticism: The Divided Self of William James, *Philosophical Perspectives,* Volume 5, Issue Philosophy of Religion (1991)

Griffin, J., Are There Incommensurable Values?, *Philosophy and Public Affairs,* Vol. 7, No. 1. (Autumn, 1977)

Hartshorne, Charles, A Critique of Peirce's Idea of God, *The Philosophical Review*, Volume 50, Issue 5 (Sep., 1941)

James, William, 'A World of Pure Experience', Chapter 2 in *Essays in Radical Empiricism*, New York: Longman Green and Co (1912)

A World of Pure Experience II, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 1, Issue 21 (Oct. 13, 1904)

Great Men And Their Environment, *Atlantic Monthly,* c. 46, no. 276 (October 1880), s. 441 - 459

Humanism and Truth, *Mind*, New Series, Volume 13, Issue 52 (Oct., 1904)

'Humanism and Truth Once More', Chapter 11 in *Essays in Radical Empiricism*, New York: Longman Green and Co (1912)

Human Immortality, Published by: Houghton, Mifflin and Company, The Riverside Press, Cambridge

Pragmatism: A New Name For Some Old Ways of Thinking, New York: Longman Green and Co (1907)

'Pragmatism and Religion', Lecture 8 in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, New York: Longman Green and Co (1907)

Pragmatism's Conception of Truth, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 4, Issue 6 (Mar. 14, 1907)

The Absolute and the Strenuous Life, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Volume 4, Issue 20 (Sep. 26, 1907)

'The Essence of Humanism', Chapter 7 in *Essays in Radical Empiricism*, New York: Longman Green and Co (1912)

'The Function of Cognition', Chapter 1 in *The Meaning of Truth,* New York: Longman Green and Co (1911)

The Moral Philosopher and the Moral Life, *International Journal of Ethics,* Volume 1, Issue 3 (Apr., 1891)

'The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience', Chapter 5 in *Essays in Radical Empiricism,* New York: Longman Green and Co., (1912)

'The Present Dilemma in Philosophy', Lecture I in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, New York: Longman Green and Co (1907)

The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Modern Library, Random House, New York, 1929

The Will To Believe, 1897

'What Pragmatism Means', Lecture 2 in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking,* New York: Longman Green and Co (1907)

Kallen, Horace M., Human Rights and the Religion of John Dewey, *Ethics,* Volume 60, Issue 3 (Apr., 1950)

Kennedy, Gail, Science and the Transformation of Common Sense: The Basic Problem of Dewey's Philosophy, *The Journal of Philosophy,* Volume 51, Issue 11 (May 27, 1954)

Köse, Davut, *Pragmatist Filozoflarda Din Anlayışı*, İzmir Dokuz Eylül Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1999

Lamont, Corliss, New Light on Dewey's Common Faith, *The Journal of Philosophy,* Volume 58, Issue 1 (Jan. 5, 1961)

Manasse, Ernst Moritz, Moral Principles and Alternatives in Max Weber and John Dewey I, *The Journal of Philosophy,* Volume 41, Issue 2 (Jan. 20, 1944)

McGiffert, A. C., The Pragmatism of Kant, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Vol. 7, Issue 8 (April 14, 1910),

Miller, Dickinson S., James's Doctrine of "The Right to Believe", *The Philosophical Review,* Volume 52, Issue 1 (Jan., 1943)

The Right To Believe, *The Philosophical Review,* Volume 51, Issue 6 (Nov., 1942)

Nichols, Herbert, The Cosmology of William James, *The Journal of Philosophy*, Volume 19, Issue 25 (Dec. 7, 1922)

O'Connel, S. J. Robert J., *William James on the Courage to Believe*, Fordham University Press, New York, 1997, Second Edition

Parsons, Howard, L., Dewey's Religious Thought: The Challenge of Evolution, *The Journal of Philosophy,* Volume 58, Issue 5 (Mar. 2, 1961)

Peirce, C. S., *Chance, Love, and Logic : Philosophical Essays*, Lincoln University of Nebraska Press, 1998

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Ed. (C. I-VI) Charles Hartshorne, Paul Weiss, Cambridge, 1965

How to Make Our Ideas Clear, *Popular Science Monthly* 12 (January 1878)

Some Consequences of Four Incapacities, *Journal of Speculative Philosophy 2* (1968)

The Fixation of Belief, *Popular Science Monthly* 12 (November 1877)

What Pragmatism Is, *The Monist*, vol. 15, no. 2, (April 1905)

Perry, R. B., *The Thought and Character of William James*, Vanderbilt University Press Nashville and London, 1996

Phillips, Derek L., Paradigms and Incommensurability, *Theory and Society,* Vol. 2, Issue 1 (Spring, 1975)

Potter, Vincent G., *Charles S. Peirce On Norms & Ideals*, Fordham University Press, New York, 1997

Peirce's Philosophical Perspectives, Fordham University Press, New York, 1996

Randall, John Herman Jr., John Dewey:1859-1952, *The Journal of Philosophy,* Volume 50, Issue 1 (Jan. 1, 1953)

Raposa, M. L., *Peirce's Philosophy of Religion*, Bloomington : Indiana University Press, 1989

Rosenthal, S. B., *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism*, Albany : State University of New York Press, 1994

Roth, Robert, J., *British Empiricism and American Pragmatism*, Fordham University Press, New York, 1993

Russell, Bertrand, Professor Dewey's Essays in Experimental Logic, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* Volume 16, Issue 1 (Jan. 2, 1919)

Santayana, George, Dewey's Naturalistic Metaphysics, *The Journal of Philosophy*, Volume 22, Issue 25 (Dec. 3, 1925)

Sheriff, John K., *Charles Peirce's Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance*, Indiana University Press Bloomington and Indianapolis,

Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000

